

الوحدة المطلقة عند ابن سبّعين

محمد ياسر شرف

منشورات وزارة الثقافة والأعلام - الجمهورية العراقية

سلسلة دراسات « ٢٧١ »

١٩٨١

فلسفة الوحدة المطلقة

عند ابن سبعين

تأليف
محمد ياسر شرف

مقدمة

تشغل فلسفة الغربيين رقعة هامة من الأرض التي غمت فيها الفلسفات اليونانية والرومانية والهندية والصينية بالمعنى الاجمالي ، وسواها من العقائد المذهبية المختلفة الأخرى ، التي اطلع عليها العرب والمسلمون بشكل مباشر أو غير مباشر . وذلك لما قدّمته من أطُرٍ دراسية ومناهج متميّزة في بحث المشكلات التي أثارتهما الفلسفات السابقة ، ولا سيما بعد امتزاجها بالفكر الديني الاسلامي ، بما يثوي في أحشائه فقهاً وعلم كلام .

لقد أسهم فلاسفة المسلمين عامة ، والمغربيون منهم بالتحديد ، في اقامة صرح الفلسفة الأوروبية ، وعلى نحو ظاهر ، فكانوا مرتكز غبور حضاري لثقافات سابقهم ، الى جانب تقديمهم الاضافات الفكرية المضيئة مما لا يمكن التغاضي عنه بحال ، مهما تكن الأسباب الداعية لهذا الموقف .

وفلسفة ابن سبّعين ، موضوع هذا الكتاب ، تشكل أحد المنعطفات الفكرية والاضافات التي عمّقت طريق البحث الفلسفي ، ضمن اطار الدين . فهي قد فتحت السبيل ، بكل جرأة وطموح ، الى تناول المشكلات الميتافيزيقية من منظور يتمتع بقدر من الطرافة لا ينكر ؛ أعني نظرة الوحدة المطلقة للوجود ، من حيث كان .

الا أن ابن سبّعين لبث في زاوية ثانوية من التأريخ للحركة الفلسفية الاسلامية ، في المغرب منذ القرن الثالث عشر وحتى قرننا ، لأسباب دينية وفلسفية

وعقيدية بحث . فهو - حتى اليوم - موزع التصنيف بين مؤمن ومنكر تارة ، ومنطقي وصوفي تارة أخرى ، ومتستر بالفلسفة . والمراجع الأوابد الأمهات ، فيما تكتب عنه ، مقلّة لا تورّد غير النزر اليسير ، مما ليس قادراً - وحده - على القاء الضوء الكاشف على مسارب كافية من فكره الذي يمكننا من الاطلاع على آرائه وأغراضه ثم تقويمه .

وقد أسهم الدكتور عبد الرحمن بدوي وعدد من المستشرقين أمثال : كولن ، أماري ، لاتور ، ميرن وماسينيون في الكشف عن جوانب هامة من فكر نتاج ذلك الفيلسوف ومعتقداته ، فيما نشره من رسائله أو دراسات متعلّقة بها . وزاد تلك الجهود فائدة جليّ البحث القيم الذي وضعه الأستاذ أبو الوفا التفتازاني عن « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » فحصل به درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٦١ م ، ولم يصدر الا من فترة قريبة العهد ، يغني المكتبة العربية ، وبعد أن كان الدكتور بدوي قد حقّق عدداً كبيراً من رسائل هذا المفكر ، واصدرها عام ١٩٦٥ م ، مسبوقة بمقدمة كتبت في « برن » بسويسرا سنة ١٩٥٦ م .

لكن النهج الذي اتبعه كل من أولئك الباحثين ، عرباً ومستشرقين ، كان يتلمّس جزءاً مفرداً من فكر ابن سبعين - كما فعل ماسينيون مثلاً حين قصر تناوله على الجانب النقدي للفلاسفة - أو أنه لم يتجاوز اطار التعريف التحليلي العام لاتجاهه العقيدي - كما فعل التفتازاني - والبحث عن مكانته بين المتصوفين من أقرانه ، بالقياس لما رمى اليه ابن سبعين وجعل وكده عليه .

ولدى اطلاعي على المصادر التي يستقى من مخطوطاتها اتجاه الفيلسوف المغربي ومذهبه ، وجدت مجالاً رحباً لقراءة جديدة عن فلسفته ، تأخذ على عاتقها فرز أساسات مذهبه ومكوّناتها ، حريصة على الموضوعية ما أمكن ، في رؤية لا ترمي الى اثبات أن يكون مفكرنا ضمن الدين لا خارجه .

انطلاقاً من هذه القناعة عمدت الى تناول ما نقل من الآثار السبعينية ، ناظراً

في نقاط الاستناد المتعلقة بها ، دون أي موقف مسبق ، وغير مبال أكانت النتيجة
تضيف اليه المجد في ابداع الجديد أو تسلكه في زمرة الحفظة المقلّدين .

لذا ، فأنني أقرُّ - منذ البداية - أن ما أقدمه هو رؤية مقترحة ممكنة لتحديد
ورسم صورة ابن سبعين مفكراً وفيلسوفاً ؛ في وقت جهدت فيه لانتزاع الشواهد
الحية من مؤلفاته تأييداً لما ذهب اليه .

فان استطاع هذا البحث أن يرى مفكرنا هذا من وجهة مسوَّعة النظر ، يزينها
الاعتماد على النصوص الأصلية لفكره ، تكن الغاية الرئيسة التي طمحتُ اليها قد
تحقَّقت ، لأن هذا يجلي نقطة خلافية انعطافية في منحى الفكر الفلسفي الاسلامي
العربي الصريح ، أرست لبننة خطرة الموضع في البناء التاريخي لتلك الحقبة من
الزمن .

أما أهدف الثالث الذي سأعمل على تحقيقه ، فهو جلاء التفصيلات الجزئية
في مذهب ابن سبعين ، مما صرف عنه التفتازاني النظر ، ولم يتحقق بعد ، خاصة
فيما يتعلق بالنظرة السبعينية لوجود العالم والنفس والمعرفة الانسانية المحصَّلة .

وفي هذا السياق ، حرصت على أن لا أسوق الموضوعات متشابكة كما عالجها
ابن سبعين في نصوصه . بل أفردت لها فصولاً مستقلة نسبياً ، بغرض المنهج
والتسهيل فقط ، وكما يتسنَّى الاطلاع المتنامي على الأصول النظرية التي يعتمدها في
بناء فلسفته وطرح آرائه وعرض فكره .

وهذا ما دفعني الى الحديث عن أهم الأحداث التي رافقت تطور حياته وطرق
تعبيره عن معتقداته ووجهات نظره ، التي أثرت في الأطر العريضة لطرق أدائه
اللغوي في عرضه الأسس المكوّنة مناظيره الخاصة . فشكّل هذا رابع النقاط التي
رमित اليها .

وقد أفاد تناولي هذا الموضوع - مجدّداً - في العثور على كتاب « المقاليد

الوجودية « لابن سبعين ، الذي هو نسخة رابعة من كتابه : « بد العارف » ، وأشارت الى وجود نسخة خامسة منه في الاتحاد السوفيتي دأبت للحصول عليها ، ولم أتلق - حتى الآن - أي رد حول استقصائي وجودها .

كما حققت نفي نسبة كتاب « جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير » لابن سبعين .

وأظهرت وجود بعض الرسائل ظنَّ بعض الباحثين أنها مفقودة . وقد استكملت سعياً بالدلالة الى رسائل مذكورة لأبن سبعين مما لم يعثر على نسخ لها بعد ، لم تتيسر لسابقي ، وأشارت لجميع ذلك في مواضع .

وقسمة الكتاب المتبعة ثلاثة أبواب ، فيها عشرة فصول : يضم أول الأبواب الحديث عن ابن سبعين ، مولداً ونشأة ومراحل حياة ، ثم يعرض للثقافات والاتجاهات الفكرية الرئيسة التي كانت سائدة أو شائعة في عصره ، في اطار البيئات الاجتماعية التي توزعت سنوات عيشه أثناء اقامته باختلاف البلدان والأقطار . ويأتي - بعد - عرض الروايات في وفاة مفكرنا ، وصنوف الاختلافات والنتائج المتحصلة عنها ، لينهي الفصل الأول من هذا الباب .

ويتبع ذلك عرض لمؤلفات ابن سبعين وآراء للمتقدمين والمحدثين فيه تحدّد بعض جوانب المواقف التي اتخذوها ازاءه ، والأشكال التي رسمت شخصيته بخطوطها العامة - مستشفةً من جملة أحكامهم التقويمية التي أطلقت .

أما الباب الثاني : فهو تحليل لمجمل الميزات والأطر الفكرية التي شهرت ابن سبعين ، منظوراً إليها من ثلاثة محلات :

أولها : الفقه وما يشتمل عليه من استنباط الأحكام الشرعية من النصوص المقدسة ، وما يتعلق بذلك من أحوال التأويل الذي كان قد وصل اليه العصر في تلك الحقبة من تاريخ الفكر الاسلامي في ذلك الصقع .

وثانيها : الكلام الذي استوى علماً لدى المسلمين ، ينطوي على استخدام أدوات الحجاج عن المسائل الدينية وإثباتها ، عن طريق دحض حجج الخصوم وبيان تهافتها ، في حدود ما وصل هذا النوع من النتاج الفكري الى الاندلس والمغرب خاصة .

والثالث فيها : اتجاه التصوف الذي سلك فيه ابن سبعين وعُدَّ قطباً للدين ، يؤخذ برأيه ويتَّبَع ، وتسمَّى به شيعة ومريدون . يدقّق - أثناء ذلك - النظر في مصادر الطريقة السبعينية ومناهلها وتعاليمها التي ارتسمت بها واشتهرت عليها ومآلها .

وقد جعلت ثالث أبواب الكتاب للحديث عن فلسفة الوحدة المطلقة ، ذلك الاتجاه الذي يفرد مفكرنا عن سابقه ، وبه تكتمل صورة فكره ومعتقده . عرضت فيه الأصول التكوينية والمبادئ الرئيسة التي أصلها واتبعها في تكوين مذهبه ، والعقائد التي ارتآها كافية ، قمينة بتحقيق الوجود ، ومعرفة الأوضاع والأحوال المتلاحمة خلَّلَها صورُ التحصيل المعرفي والادراك لوقائع حياتنا والظواهر الطبيعية التي تبدَّى في كل آن جديد .

ثم أنتقل لتقرِّي الأصول والبواعث الأخلاقية التي ارتضاها الفيلسوف للمجتمع الانساني التام ، بعد طموحه الى رسم المؤشرات الموصلة اليه ، وتبعاً لمنظومة مبدئية لا يصانع فيها .

واستغرق تقويم الاتجاه السبعيني - أصولاً ومبادئ واشكالات - رابع أبواب هذا الكتاب : فعرضت للأفكار والآراء التي تمَّ بسطها بتحليل يدفع - عن طريق المناقشة - بالأصول الى نهاياتها اللازمة عنها ، ويربط بين ذلك والمعين الديني الذي ضوَّع جهدها الأساس وسلوكها في منظومة الفكر الاسلامي ، تعتمد على نصوصه المقدسة ووقائع مجتمعه السلوكية ، وترمي الى اعادة بنائه بما يتلاءم ونظرة الشمولية التي يرغب فيها .

وقد حصّلت - اكمالاً لذلك - بعض الجوانب المقاربة للفكر الفلسفي اللاحق لدى الغربيين ، باعتماد جملة النتائج المترتبة عن الأصول التي اعتمدها ابن سبعين وتابعوه - كلّ على حدة - في بناء مذهبه الخاص ، ونقاط الاشتراك المتخلّصة بعد ذلك الطراز من السعي لمعرفة الوجود .

الباب الاول
ابن سبعين وعصره

الفصل الاول من حركة الحياة

تخضع بنية كل شخصية لجملة من القابليات والامكانيات المتباينة ، كما لصنوف من المواقف والحاجات والرغبات ، وللبيئة التي تحياها ضمن اطار معطياتها بأنواعها المتعددة .

وللاطلاع على الاطر الفكرية التي انتظمت اتجاه ابن سبعين ، لا بد من معرفة النشأة الفكرية ومراحل تطور تلك العقلية المبدعة . كما لا بد من التعرف على السمات العامة التي ميّزت المنظومات العقيدية في المجتمعات الاسلامية ، طوال فترة من الزمن ، تجاذبتها فيها تيارات عديدة ومتفاوتة الدرجة والتنوع في السلوك السياسي والاقتصادي ، والردود والهيئات الاجتماعية التي تنشأ عن ذلك .

فالسلوك السبعيني والثقافة التي صدر عنها خلال المراحل التلقينية والتعليمية - والخبرات التي تفاعلت معها ، يصح أن ينظر اليها بما هي مستقاة الفعل سلباً وإيجاباً من الحالة الاجتماعية عامة ، ومن الاوضاع التي اتخذتها الحركة الثقافية في تلك الآونة ، والفلسفية خاصة ، وما ارتبط بها من أحوال متغيرة ذات تأثيرات على المشتغلين بهذا النوع من الجهد العقلي ، وما بها من أمور .

اذ يظهر - في هذا السياق - المدى الذي تشير اليه الاحداث من صنوف الردود التي استدعتها والاسباب التي اقتضتها والنتائج المتحصلة عنها . ويلقي ضوءاً على بعض الفرق والمذاهب والمواقف التي اخذتها السلطة ازاء الفكر الديني الفلسفي والصوفي والفقهية ، والاصول المعتمدة في تصنيف المفكرين .

ثم تبدو دوافع الاجراءات التي اتبعت بحق الذين خرجوا على ما كانت -
الحكومات الرسمية تقره من أساليب للبحث والتأليف ، تقترب وتبتعد التقاءً
ومعاندة تبعاً لما تمليه الظروف والسياسات الاجتماعية الدينية .

ان حركة الحياة السبعينية لم تكن منعزلة عن تيار الحياة العامة ، بل ان نقاط
التقاء وابتعاد الواحدة عن الاخرى تتحوّل الى دلالات نابضة بالمعاني الكاشفة عن
الحالات النفسية والقناعات الفكرية والمطامح الخلقية التي كرّس مفكرنا حياته
لتحقيقها وتوكيد وجودها . وتبدو آراء الآخرين ومواقفهم ، حباً أو كراهية - أنساً
أو نفوذاً ، ذات شأن لا ينكر في رسم انطباعات التأثير الشخصي التي يساعد الالمأم
بها على بناء الاحكام البديلة ، سلباً وإيجاباً ، مما يتعلق بالماضي أو الحاضر أو
المستقبل .

مولده ونشأته الفكرية :

ولد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين العكي
الغافقي في (رقوطة) من أعمال (مرسية) بالاندلس ، من أسرة كريمة النسب
والمحتد ، عام (٦١٤ هـ - ١٢١٧ م)^(١) أواخر عصر الموحدين .

وقد أمضى طفولته وسنيّ مراهقته ، كما يجبرنا أحد تلامذته * بعيداً عن
« اللهو واللعب . . واللذة الطبيعية التي هي في جملة البشرية وعزف عن « الرياسة
العرضية المعوّل عليها عند العالم ، مع كونه وجدها في آبائه . . وهي الآن في
اخوته . وأنفق صباه وأكثر فتوته طالباً العلم على الاساتذة الاندلسيين ، حتى توافر
له التكوين اللغوي والديني والفلسفي . وقد اطلع « على القوانين المتقدمة كلها
الشرعية والفلسفية والادبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها والغير المنزلة^(٢) ، من أول

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات ج ١٨ ص ٢٠ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . ابن تغري
بردي : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٣٢ .

❖ يحيى بن محمد بن احمد بن سليمان البلسني : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . وقد نقل صاحب نفع الطبيب ج
٢ ص ١٩٧ - ٢٠٠ « ما يتعلق بالغرض مما في الرسالة في شأن الشيخ ابن سبعين » الذي اختصر اسمه على
الشكل ٥ فعرف بأبن دارة أو - الدائرة لان الدائرة علامة الرقم ٧٠ عند المغاربة .

(٢) كذا وردت ، وصوابها : حصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة .

مبدأ العالم الى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها »^(١) .

وكان ابن دهاق * في جملة أولئك الذين قيل ان ابن سبعين قد استفاد منهم ، حيث أخذ عنه التصوف^(٢) ، وكذلك الحراني * وتلميذه البوني * اللذان استفادا منهما في اصطلاحه بعلم الحروف والاسماء .

« اشتغل ابن سبعين بعلم الاوائل والفلسفة ، فتولّد له نوع من الاتحاد وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء »^(٣) وكان له « علم وحكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وبلاغة وفصاحة »^(٤) و« يؤدي ما عنده من المعاني أداء حسناً »^(٥) . فزاد ذلك هجوم فقهائ الاندلس عليه ، وأدكى اشتداد الحملة ضد آرائه الجريئة المخالفة لما هي عليه جماهير المسلمين ، في وقت بدأ فيه ضعف سلطة حماته من الحكام^(٦)

اضطر الى مغادرة الاندلس حوالي سنة (٦٤٠ هـ) مع فريق من أتباعه الذين صحبوه في رحلته ، تاركاً (غرناطة) التي كان دخلها في طريقته الى شتال

(١) شارح رسالة العهد لابن سبعين . مجموعة رسائل ابن سبعين ص ١١ .

* ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الاندلسي الاوسي ، يكنى بأبي اسحق ، ويعرف بابن المرأة . اشتهر في الفقه ومرسية بحفظه الحديث والتفسير والفقه والتاريخ ويتخصصه في علم الكلام والتصوف . وجميع تصانيفه « نافعة في أبوابها حسنة الوصف والمباني » . مات بمرسية سنة (٦١٠ هـ) .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

* ابو الحسن بن علي بن محمد بن ابراهيم بن محمد الحراني ، سكن حماد واشتهرت عنه حكايات عجيبة ، وكان فائق اللسان في علم الحروف والاسماء ، عارفاً بمراتب الخواص مات سنة (٥٣٨ هـ) . انظر : البوني : شمس المعارف الكبرى ج ٤ ص ١٤١ .

* احمد بن علي يوسف القرشي ، يكنى بأبي العباس ويعرف بمحمي الدين . ولد في (بونة) بالجزائر ، واستمر بضلوعه في علم الحروف والاسماء ، خاصة في كتابه (شمس المعارف ولطائف العوارف) . مات سنة (٦٢٢) هـ . انظر : حاجي خليفة : ج ٢ ص ١٠٦٢ .

(٣) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٦١ .

(٤) الغبريني : عنوان الدراية ص ٢٠٩ .

(٥) احمد أمين ، ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . اشير بالمنااسبة الى أن احمد أمين أخطأ في هذا الموضوع اذ نسب لـ الحق حادثة لقاء أخيه ابي طالب « باباروما » موفاً من ابن هود . انظر : شكيب أرسلان : الحلل المستندة ج ٢ ص ٥٠١ .

(٦) انظر : الفصل الثاني من هذا الباب . Macdonald : Muslim Theology . 265 .

افريقيا^(١) . فنزل (سبتة) وعكف على التصوف ، دراسة وتدريساً ، ولقي استحساناً لدى العامة التي غشيت مجلسه^(٢) ، وبعد أن « كان علم الفلسفة قد غلب عليه ، فأراد ان يظهره مستتراً في سترٍ وخفاء ، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه ، حتى لا تنفر النفس عن مقاله »^(٣) .

تزوج ابن سبعين من امرأة موسرة اعجبت به في سبتة ، وشيدت له منزلاً أقام فيه وزاوية للعبادة^(٤) . وقد أنجب منها ذكراً أسماه « محمداً » أو « أحمد » ، ولقبه شهاب الدين ، أو نور الدين ، واليه وجّه رسالته (النصيحة) التي يقول فيها : « وسميتها النورية منسوبة الى لقبه . فانها مرسومة برسمه ومشهورة باسمه »^(٥) . ولبت محمد بن عبد الحق في المغرب حتى وفاته (سنة ٦٦٦ هـ) في حياة أبيه^(٦) .

قضى ابن سبعين الفترة الخصبية من حياته الفكرية والنفسية في المغرب ، حيث « ألّف معظم أعماله . وهناك دارت مناظراته العنيفة مع الفقهاء ، من أعداء الفلسفة والتصوف ، فظهرت عليهم حجته ، وخصمهم بمثانة استدلاله وسعة اطلاعه ، فاستطارت شهرته بالآفاق .

أوغر ذلك « صدور الفقهاء عليه فراحوا يتهمونهم بالكفر . . واضطر حاكم سبتة (ابن خلاص) الى طرده منها »^(٧) . فسكن (العدو) ثم (بجاية) ، حيث لقيه أناس كثيرون « أخذوا عنه وانتفعوا به في فنون خاصة »^(٨) .

(١) ابن الخطيب : المرجع السابق ص ٢٨١ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ .

(٣) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .

(٤) اقتبس بدوي والتفتازاني عن كولان ، من : Archives Marocaines, XXV, P. 181 .

(٥) ابن سبعين : الرسائل ص ١٠٩ .

(٦) الفاسي : المرجع المذكور ج ٢ ص ٣٠١ .

(٧) عبد الرحمن بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين ص ٣ .

(٨) الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ وتالياتها .

لكن المقام لم يطب له « إذ لما توافرت دواعي النقد عليه من الفقهاء زياً وانتبأً
ونحلةً وصُحبةً واصطلاحاً ، كثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعارض ،
وقليت موضوعاته وتعاورته الوحشة »^(١) .

فدخل (قابس) في تونس ، ولم يمكث فيها ملياً بعد ان اتهمه شيخ الفقهاء
أبو بكر بن خليل السكوني بالزندقة ، فقد انقطع مقامه فيها سنة (٦٥٢ هـ) *
بسبب ما جرى بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب من خطوب يطول
ذكرها^(٢) .

خلف ابن سبعين المغرب الى مكة ، ماراً بمصر ، التي كان قد وصل اليها
صيته الموسوم بالكفر والحيدة عن سواء السبيل ، مع رسول أوفده فتهاء المغرب
لينقل أنه « ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق »^(٣) ، فما أطال بمصر بقاءه . لكنه
لزم مكة حتى وفاته .

وقد لقي ابن سبعين من شريف مكة « ابي غمي ، محمد الاول » وافر الرعاية
والاحترام فذاع صيته وأمر سخائه ، وانتشر علمه ، وكثر أتباعه ، واعتمد أهل مكة
على أقواله واهتدوا بأفعاله ، ولا سيما بعد أن تتلمذ أميرهم على يديه ، حتى لقد بلغ
من التعظيم الغاية^(٤) .

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .
*أورد بدوي أن « خروجه من المغرب سنة ٦٤٢ هـ ، وهو في الثلاثين من عمره . ومعنى هذا أنه أقام بالمغرب
حوالي خمس وعشرين سنة » (مقدمة الرسائل ص ٣) . وهذا خطأ . لانه يعني أن ابن سبعين غادر الاندلس
وعمره يقل عن عشر سنوات ، ولا معنى - آنئذ - لما تواتر من شهرته وطريقته وأتباعه . وهو مخالف لما ذكر
بدوي نفسه عن حال خروجه . والصواب ما أثبت (انظر : المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦) .

(٢) المقرئ : الموضع نفسه .

(٣) الشعراي : الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٥ .

(٤) ابن الخطيب : المرجع المذكور ص ٢٨٢ .

الاضاع الساسية والاضاعية :

ارافاء طفولة ابن سعين والمدة التي قضاها في الاندلس ، مطلع حياته ، مجموعة من الااءاا الساسية والعسكرية الهامة على مستوى الحياة الااضاعية والردود الااضاعية والاءاااا الفكرية في تلك المنطقة .

افاء هزم (الموحدون) * في موقعة (العقاب أو ااا) سنة (١٢١٢ م)
بشارف قرطبة * ، على نأواى الى ااراءهم عن شبه الجزيرة العربية^(١) .

كان قائد الجيش العربي الاليفة محمد الناصر (١١٩٩ - ١٢١٤ م) ابن المنصور ، ومعه سائة ألف . وكان في الجانب المعادي جيش (الاورااا) بقيادة ملكها ، وجيش (نافر) بملكها ، وجيش البراغال المألف من (الهيكليين) وسواهم من الفرسان وأمير جميع هذه الواااا (ألفونسو الااا) ملك (كاسااا) وفي جنوده بعض - المأربين (الصليبيين) الفرنسيين . وقا وقع بالارب امار بالاع ، ااا لم ينع الا ألف^(٢) .

أأاى ذلك الى ان اصباا الاندلس لقمة سائغة لفاااها ، يقاسمها الامراء الااراب والارب *

* حركة ااااا ساسية قام بها رال من قباة « مصمودة » البربرية ، اسمه محمد بن اومرا (اواى سنة ١٠٧٨ - ١١٣٠ م) اأا لنفسه لقب المهدي ، ونااى بأا اااا السنة الاسلامية الصااا . فاعا ابنا- قبااا والقبائل الاااا الاااا من أهالى اباال الاااا براكش الى مذهب الاوااا ، انااارا لعفااا السلف وااااااا على الاااا في نسبة الااااا الى الله - الامر الشائع بين ااااا اسلامية كاااا اناا - وقا سمي اااااا بالموأاااا من بعاه . (انظر : ابن ااااا : كتاب العبر ج ٦ ص ٢٢٥ .

* على بعا سعين ميلا منها .

(١) ااا ، ااااا ، اااا : اارياااااااااااااااا (مطول) ج ٣ ص ٦٥٢ .

(٢) المأاا : نفاااااااا ج ٢ ص ٦٩٦ .

* كان من بين أولئك الامراء العرب الاااa

وكانت الحكومة الموحدية - عندئذٍ - حكومةً دينيةً (ثيوقراطية) يعاون الامام فيها صحبه العشرة الأوائل المسمّون بالجماعة ، في ما يمكن وصفه بالوزارة ، وكان هؤلاء يضطلعون بمشورة الامام في جلائل الامور . بيد أنه كان الى جانب هؤلاء افراد آخرون من ذوي النفوذ ، كان الامام يرجع اليهم في تدبير الشؤون السياسية والاجتماعية الهامة . ثم كان هنالك من صحب المهدي (أهل خمسين) وهم يشتركون في بحث الشؤون التي تلي اهميتها ما ذكر ، ثم (اهل سبعين) الذين يشركون في بحث بقية الشؤون^(١) .

قامت الدولة الموحدية في بدايتها على فكرة الامامة والتوحيد ، فلما توفي المهدي بن تومرت ، قام في رئاسة الدولة زعيم لا يتشع بثوب المهدي او الامامة الروحية واتسعت رقعة الدولة ، وعظمت صولتها العسكرية والسياسية ، وتحولت الخلافة الموحدية على يد عبد المؤمن الى « ملك دنيوي باذخ،وغاضت فكرة الامامة المهدي شيناً فشيئاً ، وان كانت الدولة الموحدية قد لبثت حريصة على تقديس ذكرى المهدي ، ونعته دائماً في الخطب والرسائل الرسمية بالامام المعصوم ، المهدي المعلوم ، وذكر اسمه في السكة ، والمناداة بشعائره البربرية القديمة في أوقات الصلاة »^(٢) ، فغدت العقيدة الموحدية مجرد شعار اسمي .

وقد وضع عبد المؤمن لتنظيم الموحدين نظاماً جديداً غير الذي وضعه ابن تومرت صنّف الموحدين في ثلاث طوائف :

١ - طائفة السابقين الأولين ، وهم الذين سبقوا الى مبايعة الامام المهدي أو غزوا معه ، أو صلّوا خلفه ، والذين اشتركوا في موقعة البحيرة الفاصلة سنة (٥٢٤ هـ - ١١٣٠ م) .

٢ - طبقة الذين دخلوا في زمرة الموحدين منذ موقعة البحيرة حتى فتح وهران سنة

(١) ابن القطان : نظم الجمان . ص ١٠ و ٣٣ .

(٢) محمد عبد الله عنان : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس . ج ٢ ص ٦٣٠ .

(٥٣٢ هـ - ١١٣٨ م) .

٣ - الجماعات التي دخلت في زمرة التوحيد منذ فتح وهران وما بعدها .

وقد حافظ في هذا الاطار التقسيمي على هيكل النظام القبلي السائد في ذلك الوقت و« غلب منذ ذلك الحين لون الخلافة الدنيوي بتضخم صرحها السياسي ، وتحولت في الواقع الى ملك باذخ »^(١) . وكانت المعاملات والمناصب والمراتب الاجتماعية تتأثر بهذه التقسيمات وتحسب حسابها .

أما بالنسبة للاوضاع في المغرب^(٢) ، فقد كان الموحدون قد انقضوا بمراكش على عبد الواحد المخلوع (٦٢١ هـ - ١٢٢٣ م) وخنقوه ، وخلص الأمر « للعادل » الذي عزل ، بعد ، بتواطؤ « عرب الخلط » و « بربر هسكورة » ، فخنق على يد الموحدين أيضاً .

وقد انتصب « ادريس » أميراً باشبيلية (٦٢٤ هـ - ١٢٢٦ م) وتلقب بالمأمون ، وثار « محمد بن ابي الطواحين الكثامي المتنبئ » في (غماره) سنة ٦٢٥ هـ - (١٢٢٧ م) ومثله « محمد بن يوسف بن هود الجزامي » في (سرقسطة) بالسنة ذاتها .

وفر « يحيى بن الناصر » الى (تينمل) سنة (٦٢٦ هـ - ١٢٢٨ م) ، وجدّد أشياخ الموحدين البيعة للمأمون الذي توفي آخر يوم (٦٢٩ هـ) بعد حصار سبتة ، فبوع ابنه « عبد الواحد » الملقب بالرشيد ، حيث طارد يحيى وأمين الموحدين المشغبين .

وقد انضم الاشبيليون واهل سبتة للرشيد سنة (٦٣٥ هـ - ١٢٣٧ م) ، ومثلهم ابن الاحمر الذي عاد الى الحظيرة الموحدية من جديد سنة (٦٣٦ هـ

(١) عنان : المرجع نفسه ص ٣٩٨ وتاليتها .

(٢) انظر : عبد العزيز بن عبد الله : تاريخ المغرب ج ١ ص ١٣٠ وما بعدها

١٢٣٨ م) .

وتعتبر الفترة الواقعة بين (١٢٠٤ - ١٢٧٦ م) بالنسبة للمغرب عصر جمود وانحلال ، فقد قضى المغاربة هذه الفترة في الجهل والتأخر في وقت اقتسم فيه الترتُّب على عرش الدولة المغربية ثلاثة ملوك^(١) ، هم :

١ - اليزيد بن محمد ، وقد حكم من (١٢٠٤ م الى ١٢٠٦ م) . وكان قوي الارادة حاول بكل ما أوتي من قوة ان يحتل سبته ، لكن أخاه هشاماً ثار عليه فاضطر لترك حصارها قاصداً مراكش لمحاربة أخيه ، فمات أثناء الحرب .

٢ - سليمان بن محمد ، خلف سابقه وكان رجلاً صالحاً فاضلاً فقيهاً زاهداً في الدنيا ، ولم يكن من رجال السياسة ، فلم يهتم بنظام الدولة او الجيش ، لذا كثرت الثورات في عصره وضعف المغرب ، واشتد طمع زعمائه في القضاء على الدولة فتحقق لهم ذلك سنة (١٢٣٨ م) .

٣ - ولي الامر ، بعد ضعف سليمان ، ابن اخيه عبد الرحمن بن هشام حتى سنة (١٢٧٦ م) . وكان فاضلاً متديناً قوي الارادة . استطاع ان يعيد للدولة العلوية بعض مجدها الغابر .

واستمرت الازمات الاقتصادية في المغرب طوال أيام الفتنة والحروب الاهلية بين الرشيد والخلط والرشيد ويحيى بن الناصر ، وخفّت حدّتها أيام السعيد والمرتضى ، وكان القحط يقترن بوقوع الوباء^(٢) . وفي سنة (٦٤٧ هـ) وقعت بمدينة سبتة واحوازاها مجاعة عظيمة وغلاء فاحش ، بسبب الفتن والحروب الاهلية المستمرة^(٣) .

وكان صدى هذه الازمات الاقتصادية يحدث أثره في الأندلس . وكان من أثر

(١) محمد بن عبد السلام بن عبود : تاريخ المغرب ج ٢ ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٢ ص ٦٢٧ .

(٣) ابن عذارى : البيان المغرب في اخبار الاندلس ص ٣٤٧ .

المحن والأحداث السياسية في الأندلس أن كانت أهوال الغلاء والجوع تعصف بالناس من آنٍ لآخر . وحدث ذلك في بلنسية حين حصارها ، ووقعت شدة مماثلة بأشبيلية وقت حصارها ومات كثير من أهلها بسبب الجوع^(١) .

وبعد سقوط دولة الموحدين في المغرب والأندلس ، ظلت الدعوة الموحدية في تونس حيث أقيمت على أيدي الحفصيين * (٦٣٦ هـ - ١٢٣٨ م - ٩٤١ هـ - ١٥٣٤ م) ، فقد أسس هؤلاء دولة مستقلة امتد نفوذها من طرابلس شرقاً الى سبتة غرباً ، وأعلن أبو عبد الله محمد بن زكريا نفسه خليفة وتلقب بأمير المؤمنين المستنصر بالله ، سنة (٦٥٧ هـ - ١٢٥٩ م)^(٢) .

أما أوضاع مكة التي تتصل بذلك فتبدأ منذ ظهر « أبو نغمي محمد الاول » للمرة الأولى سنة (٦٤٧ هـ - ١٢٤٨ م) على المسرح السياسي فيها . فقد كتب له والده « الحسن بن علي بن قتادة » حاكم مكة ، يستنجد به من ابن عمه « راجع بن قتادة » الذي ينوي مهاجمته بقوة من المدينة .

خرج أبو نغمي ، وهو لا يتجاوز السابعة عشرة أو الثامنة عشرة ، ومعه أربعون من قومه ، فقطع الطريق على الغزاة وهزمهم . ودخل « الموفور النشاط المعروف بالشجاعة » مكة ، منتظراً ، فأكرمه أبوه ، واتخذهُ شريكاً له في الأمانة . فكان ذلك « أول شراكة ابتدعت في أمانة مكة » . وفي هذه الأثناء دالت دولتا الأيوبيين والعباسيين اللتان « كانتا تهيمنان على المقدرات السياسية في الحجاز الى حدٍ ما »^(٣) .

(١) المرجع نفسه ص ٣٨١ وتاليتها .

* هم فرع من الموحدين ، ينتسبون الى الشيخ حفص يحيى بن عمر الهنائي ، من أحد بطون مصمودة ، الذي قام بدور هام في نشر دعوة المهدي محمد بن تومرت واسناد الخلافة لعبد المؤمن ، ودعم نفوذ الموحدين في المغرب والأندلس ، بفضل زعامته لقبائل مصمودة التي تعتبر أكبر قبائل المغرب كافة . (انظر : المراكشي : المعجب ص ٣٣٩ وما بعدها)

(٢) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٧ وما بعدها .

(٣) احمد السباعي : تاريخ مكة ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها .

وبعد أن تداول « الحسن » وعمه « راجح » و«ابناؤه الحكم في مكة - غَضَباً - ثمانى مرات ، « ومُنِيَتْ مكة خلال هذه الفترة بغلاء عظيم وعطش بيعت فيه شربة الماء بدرهم كما بيعت الشاة بأربعين درهما تغلب أبو نجي وابن عمه ادريس على « غانم بن راجح » وانتزعا منه الامر عام (٦٥٢ هـ - ١٢٥٣ م) ، واضطلع الاثنان بالحكم في مكة مشتركين ، وقد دافعا ضد الطامعين بها مراراً ، وسفكت دون ذلك دماً كثيرة .

بقي أبو نجي في الحكم حتى وفاته (٧٠١ هـ - ١٣٠١ م) تاركاً نحو ثلاثين ولداً ، كان يعتدُّ بأكثرهم في ما مرَّ من شدائد . وقد بايع شريف مكة وأهل الحجاز سنة (٦٥٧ هـ - ١٢٥٩ م) الخليفة الحفصي في تونس باعتباره وارثاً للخلافة العباسية التي كان قد انقضى على زوالها سنة واحدة . على أيدي التتار وقتل المستعصم العباسي ، ودعي له على منابر مكة ، ولقب بأمر المؤمنين^(١) .

وقد أكسبت هذه البيعة الخلافة الحفصية صبغة شرعية ، وأقيمت الخطبة للخليفة الحفصي على منابر المغرب ، كما أقيمت له الخطبة على منابر الأندلس بعد هزيمة الموحدين في موقعة العقاب .

وقد قوّت هذه البيعة الفرصة على مصر التي كانت حريصة على مدّ نفوذها الى الحجاز والسيطرة على تجارة البحر الاحمر ، حيث عمل السلطان « بيبرس » على احياء الخلافة في مصر بعد زوالها من بغداد (٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م) ، وقد رغب من وراء ذلك في « تقوية عرشه وجعل حكمه شرعياً في البلاد ، كما كان يرمي الى مدّ سلطانه على الحجاز والبحر الاحمر ، والى اضعاف نفوذ الحفصيين في المشرق »^(٢) .

تلك هي الأطر السياسية العامة للبيئات الاجتماعية التي تقلّب عيش ابن

(١) السلاوى : الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى ج ٢ ص ١٩٦ وما بعدها .

(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٩ .

سبعين في أقطارها : طفولة بعيدة عن كل شغل سياسي تجذبته الفتن والثورات - والحركات الانفصالية في أصقاع الأندلس وأمصارها . وشباب تتلامح في مخيلته مناصب الزعامة المتاحة لكل أسرة عريقة ، حولها من الرجال المحاربين ما يؤمن لها الاستقلال الذاتي وإنشاء الدولة . ورجولة تسمع بأنباء القتل والخنق وتترأى وجوه المغتالين في مخيلتها بين آونة وأخرى ، وتحمل الى الأسعاج الأخبار المتداولة أسباب الخوف مع كل مستقص الأمر في الدولة أو عابر سبيل .

وكهولة تستقر برعاية رجل ، أبي نمي ، استتب له البقاء في السلطة حاكماً مع قدوم ابن سبعين الى مكة (٦٥٢ هـ - ١٢٥٣ م) بعد أن انتصر على جميع محاولات - الاستيلاء على مقاليد الحكم والتخلص منه .

وتروي الأخبار أن محمداً هذا أصيب في إحدى الوقعات بجروح قاتلة في رأسه فتولى ابن سبعين معالجته ، وصنع له غطاء للرأس خاصاً^(١) ، مكّنه من التغلب على الإصابة وأبرأه . فلما تحقق هذا على يديه ، حاز من المكانة العالية ، ما لم يحظ به سواه ، وفُضِّل في رهط البلاط وأصحاب الرأي والاستشارة . وطابت بذلك نفس مفكرنا ، وأعطى الناس نموذجاً في التأمل والتخيلة حسناً ، حتى لقد جاور بغار « حراء »^(٢) يرتجي السمو .

وأثر جميع ذلك في تناول ما عرض له من أفكار وآراء ومشكلات ، أو قضايا خلافية في الدين والفلسفة ، والحياة عامة .

الحركة الفلسفية والثقافية :

وكما تؤثر الأوضاع السياسية والعسكرية والاقتصادية في البيئات الاجتماعية ، والسلوكيات الفردية ؛ كذلك فعلت الثقافات التي سادت في الاقطار التي انتقل ابن

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

سبعين من بعضها الى بعض ، طلباً لانقاذ حياته تارة ، وصوناً لابداعه من ضغط المنع تارة أخرى .

ولقد أدى ذلك إلى جملة من السمات التأليفية ، ظهرت في الموضوعات التي طرقها مفكرنا ، يعبر عن وجهات نظره في مشكلات وقضايا عصره ومجتمعه الشاغلة ، من طرف ، ويحقق تلاؤمه الشخصي مع المجتمع الذي يعيش فيه ، من طرف ثانٍ . فيعطي ، ويمتنع ، وتختلف - في كل ظرف - أساليب الكف والمنع ، وتختلف التطورات بالأوضاع .

وكان للنزعة العلمية التي غلبت على معظم الخلفاء الموحدين ، أثر كبير فيما جرت عليه الدولة الموحدية طوال أيامها ، من رعاية للعلماء والمفكرين من كل ضرب ومنزع ، وحشد لها لآعلام الكتاب والمفكرين حول البلاط الموحيدي ، « حيث جرت الخلافة الموحدية على سياسة اطلاق حرية البحث والتفكير »^(١) وشجعوا كل طريف ومجتهد .

الأن السمة المميزة لسير الحركة الفكرية الأندلسية منذ أواخر القرن السادس الهجري ، هي تماوجها وعدم استقرارها . ثم لما وقع الانهيار العام في شرقي الأندلس ، وسقطت بلنسية وغيرها في أيدي الأورغونيين (٦٣٦ هـ - ٦٤١ هـ) غادرها العلماء والخاصة . فاضطربت في تلك الفترة أوضاع الحياة الاجتماعية ، واستأثر باهتمام الناس الاتجاه « إلى العلوم الدينية والآداب ، بينما لم تحظ العلوم الدنيوية المحضة منها إلا بالقليل النادر »^(٢) .

وكانت الثقافة الأندلسية أقل تنوعاً عنها في المشرق ، وكان أهلها يأخذون بمذهب (مالك) في الفقه والعقائد ، حتى انقرضت دولة بني أمية وظهور ملوك الطوائف ، الذين وجد خلال عصرهم بالأندلس « أعلاق من العلوم الفلسفية ،

(١) محمد عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٤ ص ٦٤٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦٤٩ .

كانت أفلتت من أيدي المنصور بن عامر وأعوانه ، وأخذت الرغبة في طلبها تزداد شيئاً فشيئاً . . وأتت ثمرها بعد دخول مؤلفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا « (١) » .

ويدل البحث في الثقافة الأندلسية ، والأصول التي اعتمدها نقلة الفلسفة اليونانية والرومانية والإسلامية ، من مفكرين وباحثين على أن « الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر ، وإنما وفدت عليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض المذاهب الباطنية » (٢) .

وخلط كتاب الأندلس في محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ، « فلم يتقيد أحد منهم بمذهب معين من جهة ولم يدرسوا مذاهب المشرقيين دراسة علمية منظمة من جهة أخرى ، بحيث تتيح لهم هذه الدراسة أن يتكروا مذهباً أو يستحدثوا اتجاهًا ، فقد كانوا جميعاً يعيشون في إطار المذاهب المشرقية » (٣) .

ونظراً للأوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاندة المتباغضة التي سادت الفترة التاريخية لتلك المنطقة - مما مر معنا - فقد اجتهد أصحاب الفلسفة والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها « للنجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر التدين والتسك » (٤) .

ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان ، هما الأفلاطونية الحديثة والارسطية . تمثل الاتجاه الأول بمحمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (٨٨٣ - ٩٣١ م) الذي يعتبر أول مفكر « أصيل » أطلعته الأندلس الإسلامي ، وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته « فاتهم بتلقين تلامذته بدعة الاعتزال ، ونشره آراء (انباد

(١) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٢ .

(٢) أسين بلاسيوس ، وقد نقله عنه بالنشيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٥ وما تليها .

(٣) شوقي صيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ٣٣٧ .

(٤) بالنشيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

وقليس) التي تنحو نحو وحدة الوجود . ولما « كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه الغنوصية التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة - كما كَوَّنُها الاسكندرانليون » ، فقد ذهب الفقهاء الى أن ابن مسرة وتلامذته زنادقة ^(١) .

لكن الظروف التي خلقتها المنصور بن عامر وتمسكه بالحمية للدين ، أدت الى توقف تطور الفلسفة ودراساتها في الاندلس ، بحيث لم تنشط الا بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي .

وقد ساد نواحي الاندلس في ذلك العصر نسامح عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددین خصوم كل تأويل ، الى الفلاسفة العقلین الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء .

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة المشائية مع أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني (٤٥٩ هـ - ١٠٦٧ م) الذي ألَّف كتابه (تقويم الذهن) موجزاً آراء أرسطو في المنطق بأمانة ودقة . ثم تتابع المفكرون الاعلام أمثال : البطليوسي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما توافر ببلاد الاندلس منذ أقدم العصور الاسلامية ، زهّاد اجتهدوا في تعذيب أبدانهم ، وحرمان أنفسهم من اللذات « مؤثرين الفقر طوعية ، يمشون الليل في تلاوة القرآن ، يصومون الدهر ويمتنعون عن التداوي بحال اعتلال أبدانهم ، ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو لاقتداء الاسرى ، قاطعين العمر متوحدين في عزلة وتأمل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة ^(٢) » .

وبعد أقول نجم أولئك الفلاسفة ظهر من جَمع بين الفلسفة والتصوف ،

(١) المرجع نفسه ص ٣٢٧ وما بعدها .

(٢) بالتبثيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

وأطرف في ذلك بعيداً ، أمثال محيي الدين بن عربي (١١٦٤ - ١٢٤٠ م) ومفكرنا ابن سبعين .

ولم تكن هذه الروح أولئك المؤثرات والردود الثقافية والعقيدية والفلسفية ، حصراً في بلاد الاندلس وحدها ، بل كانت تجتازها الى بلاد المغرب ، لما كان بينهما من الاتصال بالتجاور ، ولاجتماعهما في دولة واحدة غالباً ؛ فتشابهت الاوضاع وتكررت الحالات وجرى الاتصال أخذاً وعطاء .

والقرن الرابع الهجري أول عهد المغرب بالفلسفة ومباحثها ، بعد أن نقلها الفاطميون مع دعوتهم ، ومزجوا عقيدتهم بمسائلها^(١) . فأخذت تظهر في ربوع المغرب مكروهة مضطهدة ، يحرمها العامة والفقهاء . وقد ذاعت كتب الفلسفة بعد انتهاء دولة الموحيدين حيناً ، وخذت حيناً آخر ، بعد أن « ألفت الاندلس بأفلاذ كبدها من أهل تلك المملكة بالجلاء الى أفريقية ، ولم يلبثوا أن انقرضوا ، وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة ، لعسر قبول أهل العدو لها ، وصعوبتها عليهم ، ورسوخهم في العجمة البربرية »^(٢) .

فالفلسفة - في هذين الصقعين - ما كادت تشرق وتينع حتى كان (نفي ابن رشد) واحراق كتبه ، وحرمان الناس من الاشتغال بالفلسفة ، بحجة أن أصحابها خاضوا في بحور الاوهام . . فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق . . بعدُها عن الشريعة بعد المشرقين . . وباطنها مصرّح بالأعراض عن الله^(٣) فسببت هذه الاجراءات ضد الفلسفة كبوة لم تُقلْ عذرتُها على نحو جبير * .

(١) محمد عبد المنعم خفاجة : قصة الادب في الاندلس ج ٢ ص ٣٠٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥٦٥ .

(٣) منشور حظر الفلسفة . صدر بأمر الخليفة أبي يوسف ، وأنشأه عبد الله بن عياش . أورده كاملاً : محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية في المغرب ص ٦٣ وما بعدها ، محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ وما بعدها .

* لا بد في هذا الموضع من ملاحظة التأثير المتبادل بين المغرب العربي والمغرب الاوروبي في الوقوف ضد الفكر الفلسفي الذي انتشر بذبوع الفلسفة اليونانية وازدهار ترجمتها . فقد منع المجمع المنعقد في باريس (١٢١٠ =

الا أن هذه الاجراءات القمعية لم تنجح في ايقاف حركة التقدم الثقافي وازدهار المد الحضاري الذي أصاب المنطقة ، خلال ربح من الزمن غير يسير . فقد ظهرت اشراقات مضيئة في الادب واللغة والتربية ، ووضعت كتب ومؤلفات على جانب من الاهمية عظيم^(١) ، ولا سيما بعد أن وفد الى الاندلس ، وغرناطة خاصة « كثير من أبناء الشام واليهود »^(٢) ؛ وراجت صناعة الورق المحلية التي سرت من مراكز في منتصف القرن الثاني عشر ، بعد انتقالها من الشرق^(٣) .

في حمأة تلك التيارات الزاخرة بالاحداث - توتراً وخموداً - والافكار المتصارعة ، والمجادلات العنيفة والسياسات المتعاندة والمناظرات بين دعاة الفرق والاتجاهات الفكرية المختلفة المتنازعة ، وفي اطار التعبير عن مشكلات العصر وهمومه ومعالجة قضاياها المشكلة وعيوبه ، وضع عبد الحق بن سبعين مؤلفاته وصنّف رسائله ، وأرسى قواعد مذهبه ، متأثراً بجميع ما قدّمته جوانب الثقافة المتنوعة التي حملها ، فجاء ما كتب شاهداً على العقل المكوّن والمكوّن .

أما شأن مكة - في هذا المنظور - فيبدو في حالة أكثر هدوءاً ، فيما يتعلق بالأحداث السياسية المتأججة في المنطقة ، كما أنها أبعد تأثيراً عن مركز الثقافة الرائدة الغنية بصراعات الافكار المتناقضة . وقد ساعد تشبّث أبي غني بالسلطة واصراره الدائم على الاحتفاظ بها ، ونجاحه في ذلك رغم الأخطار ، على تحقيق قدر من الاستقرار الاجتماعي لا ينكر .

ومكّن هذا الجو الشيخ ابن سبعين ، وقد أتعبته الأسفار ، ومالت به عناية

= (م) قراءه مؤلفات أرسطو التي تعالج الفلسفة الطبيعية ، تحت طائلة الجرم . وفي عام (١٢١٥ م) منع أحد معوثي البابا أن تدرس في جامعة باريس مؤلفات أولئك الذين يعالجون الغيبات والفلسفة الطبيعية وأصدر غريغوار التاسع سنة (١٢٣١ م) تفويضا بإزالة فساد أرسطو . (انظر : ألبير بايه : تاريخ الفكر الحر ص ٦٩ وما بعدها) .

(١) جرجي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) المفرد : نفح الطيب ج ١ ص ١٠٩

(٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٣٥ .

الحاكم وحمايته الى الاغراء بالسكينة والتدبّر ، من قطع شوط بالغ في تدريسه ونشر مذهب اعتقاده . فمضى في طريق رياضاته الفكرية والنفسية ودعوته الأخلاقية ، لا ينغص عليه عيشه إلا نفرٌ من الحاسدين أو المخالفين في الاعتقاد ، قصّروا عن النيل منه ، وامتنع عليهم .

ويستشفّ من انشائه « بيعة أهل مكة » مدى اعتماد حاكمها على آرائه أو ثقته به ، وتقريبه من سُدّة الحكم وأمور السياسة ، أو الامور الاجتماعية والهيئات التي تتخذها الدولة . ففي هذه المرحلة - وبعد أن كان ابن سبعين قد أرسى الدعائم النظرية كاملة لمذهبه - اتسم سلوكه بالعمل أكثر من النظر . حتى لقد كان الجزء اليسير من مؤلفاته الوجيزة التي كتب في مكة - أعني رسالة النصيحة (او النورية) التي وجهها لابنه محمد في المغرب - يهتم بالعمل والسلوك تصديقاً للأصول الايمانية المتعلقة المحصّلة .

ومثل ذلك مناقشاته العلماء الوافدين الى مكة ، فقد روى الشيخ صفى الدين الهندي : « حججت سنة ست وستين ، وبحثت مع ابن سبعين في الفلسفة ، فقال لي : لا ينبغي لك المقام بمكة ، فقلت له : كيف تقيم أنت بها ؟ قال : انحصرت القسمة في قعودي بها ، فان الملك الظاهر يطلبني بسبب انتائي الى أشرف مكة ، واليمن صاحبها له في عقيدة ، ولكن وزيره حشوى يكرهني » (١) .

ويستمر النشاط الذهني الباحث ، تأملاً في غار حراء ، وممارسة في محبة الناس وودهم وأملاً غامراً في ادراك الحقيقة ، بعد أن سرت في أوصال الجسد مؤثرات سنّي الشيخوخة وهواجس الراحة وكوامن النفس المكابدة من عناء طویل السبيل .

(١) ابن شاکر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

وفاته :

مات ابن سبعين في مكة سنة (٦٦٩ هـ - ١٢٧٢ م) * على الأرجح ، وفي وفاته ثلاث روايات :

مفاد الرواية الاولى أن عبد الحق وافته الميَّة فقضى (١) .

أما الثانية فترى أنه قد مات مسموماً (٢) ، بفعل خصومه الذين حنقوا عليه وتميزوا منه غيظاً ، لما كان يتمتع به من حظوة عند أمير مكة ويد طُولى في توجيه دفة الحكم ، فأوغروا الصدر عليه ، وتمّ قتله بأمر من « الملك المظفر » صاحب اليمن ** ، وبتحريض « وزيره الخشوى » الذي كان يكره ابن سبعين ، كما مرّ .

وتحكي ثالث الروايات أن عبد الحق قد « فصد يديه ، وترك الدم يخرج حتى تصفّى ومات » وقد أخذ بها كثيرون أولهم الشيخ شمس الدين الذهبي (٣) .

* ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ . المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٦ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ - التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٦٥ .
(١) ابن الخطيب : الموضع ذاته . ابن كثير : الموضع السابق . الغبريني : الموضع نفسه
(٢) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ .

* قال بذلك « كولن » : Archives Marocaines, XXX, P. 181

(٣) تاريخ الاسلام ج ٣٠ ص ٢٨ . وقد ترجم الذهبي ابن سبعين في كتابين - آخرين له ، قائلا : « مات في مكة الشيخ قطب الدين عبد الحق بن سبعين الموحّد الصوفي الفيلسوف ، كان من رؤوس الفائلين بوحدة الوجود ، وله تصانيف وأتباع يأتون يوم القيامة تحت لوائه . مات في شوال كهلا . ولم يزد . (انظر : دول الاسلام ج ٣ ص ١٣٠ وتالياتها . العبر في خبر من غير ج ٥ ص ٢٢٩ وتالياتها) . ومن الذين أثبتوا هذا الوجه : ابن شاكِر : فوات الوفيات ج ١ ص ٥١٦ .

الفصل الثاني مؤلفات وآراء

يظهر التّبع الخطي لاطارات الحياة التي عاشها ابن سبعين المدى الذي قطعتة الشخصية في مواجهة البيئات التي عاندها بصنوف من المواقف الدينية الرسمية والشعبية والقيادية ، الى جانب اعتبارات الثقافات المتعددة التي قوبلت بها آراؤه .

فقد امتلأت حياة مفكرنا بحالات المواجهة الدائمة تطلّبت منه الاختيار بين الاستقرار والصمت ، أو الانتقال والجهر بما رآه حقيقة لا بدّ من ادراكها .

ولذا اتسمت الآثار المتأخرة من نتاجه بالقصر ، وصاحبها الاعتذار بسبب ضيق الوقت أو الانشغال . وكانت تعتمد على قدر من الغموض ، لتأمين استمرار تأثيرها وحماية المشتغلين بها .

ويزداد اتضاح الصورة الصادقة للخلفية الفكرية التي تمّعت بها العقلية السبعينية ، وتنكشف عن بعض جوانبها غشاوة قدم العهد ، بعرض أهم المؤلفات التي أبدعتها والصور التي عكستها في الأذهان .

مؤلفاته :

تقسم أعمال ابن سبعين الكتابية بحسب تصنيفها التأليفي الى قسمين : كتب ورسائل .

وجميعها متكاملة نضّاحة بمذهبه ، تشفّ عن الروح التي تعكس رؤاه العقيدية ومخايله وآماله الفكرية ، من خلال ما يتصف به من امكانات عقلية وثقافية ، فتميّزه عمّن سواه .

أ - الكتب :

انسان ، تبدو فيها - خاصة - روح المعالجة والتأليف والتفنيد ظاهرة

وملاحظة ، وان كانا لا يخلوان من استطرادات تطول في بعض المواضع . صوغهما واضح الاعتماد على المصطلحات المنطقية ، رشيح الأسلوب . ومذهبه الخاص معروض بلمحات .

١ - جواب صاحب صِقْلِيَّة : يظهر فيه مدى اطلاع ابن سبعين على الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو وأتباعه ، ولا سيما فلاسفة المسلمين . كما ينطوي هذا المؤلف على جوانب عرضية لمذهب ابن سبعين الفكري والاعتقادي غير وفيرة .
وقد أُلّف هذا الكتاب اجابة لأسئلة فريدريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) ملك النورمانديين في صِقْلِيَّة ، وكرّسه للبحث - من وجهة النظر الشرعية الاسلامية - في المسائل الارسطية التالية :

١ - الحكيم يفصح في جميع أقاويله بقدم العالم ، ولا شك أنه رأيه . الا أنه ان كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وان لم يبرهن ، فمن أي قبيل كلامه فيه ؟^(١) .

٢ - ما المقصود من العلم الالهي ؟ وما مقدماته الضرورية . ان كان له مقدمات ؟^(٢)

٣ - أي شيء هي المتولات ؟ وكيف يتصرّف بها في أجناس العلوم حتى يتمّ عددها ؟ وكم عددها ؟ وهل يمكن أن تكون أكثر أو أقل ؟ وما البرهان على ذلك ؟^(٣)

٤ - ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ وأين خالف الحكيم فيها الاسكندر الافروديسي ؟^(٤)

وقد رأى بالثبنا أن هذه الاجابة « تقوم في جملتها على مذهبي أرسطو وأفلاطون ، وما فيها مستقى من كتابات أرسطو ، كما كان المسلمون يفهمونها »^(٥) .

هذا الكتاب نسخة مخطوطة في مكتبة البودليانا بأكسفورد ، رقمها ١٠١,٤٥٦ .

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغلية ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٤٦ .

(٤) المصدر ذاته ص ٦٥ .

(٥) أنخيل جنثالث بالثبنا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٨ .

نشره شرف الدين يالتقايا بالتركية عام ١٩٣٤ م في استانبول ، ثم حققه بالعربية سنة ١٩٤١ م في بيروت مسبقاً بمقدمة لهزري كوربان ، وب عنوان « الكلام على المسائل الصقلية » .

٢ - بد العارف وعقيدة المحقق المجرب الكاشف والطارق السالك المتبتل العاكف : وهو أحد أعمال ابن سبعين التي تكشف عن مذهبه وثقافته العامة في الفقه والتصوف والكلام والفلسفة . ويعتبر مرآة للمعلومات السائدة رعى المناقشات فيها آنذاك ، وللآراء الخلافية الشاغلة .

وفيه يظهر الفكر النقدي عند ابن سبعين ، الى جانب اشتاله على آرائه المذهبية ، كما يبدي أفانين علاجه وأسس اعتقاده .

من هذا الكتاب خمس مخطوطات ، هي :

١ - نسخة ولي الدين جار الله ، في المكتبة السليمانية باستانبول ، رقمها ١٢٧٣ . متوافر عنها صورة بمعهد احياء المخطوطات العربية بالقاهرة ، رقمها ٦٢ من قسم التصوف والآداب الشرعية .

٢ - نسخة كالسابقة ، في مكتبة برلين ، رقمها ١٧٤٤ .

٣ - نسخة بغداد لي وهبة ، باستانبول ، رقمها ٨٢٣ . فيها بعض الاختلاف عن السابقتين ، وقد ورد عنوانها « افشاء الحكمة الآلهية »^(١) . متوافر عنها صورتان : الاولى بمعهد المخطوطات العربية ، رقمها ٢٧ فلسفة ، والثانية بالمعهد المصري بمدير يد .

٤ - نسخة عثرت عليها في مكتبة دار البلدية بالقاهرة ، رقمها ٢٠٦٢ . وقد ورد عنوانها « رسالة المقاليد الوجودية » لابن سبعين . بقلم نسخ قديم . تاريخها القرن الثامن الهجري تقريباً . عدد الاوراق ١٣٠ ، القياس ١٤ × ٢٠

(١) ذكرها التفتازاني (كتابه المذكور : ص ١٠٥) بعنوان « افشاء الحكمة الآلهية » وهذا خطأ ، ربما كان مطبعياً ، تكرر ولم ينوّه عنه في جدول التصويبات . وقد ذكر التفتازاني تلك النسخة من (البد) دون سواها .

ستمتمراً . مسطرتها ١٧ سطراً .

٥ - نسخة أُخبرت عن وجودها في مكتبة كازاخستان بالاتحاد السوفياتي .

وقد سعى الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبو الوفا التفتازاني - كلٌ على حدة * - الى تحقيق كتاب ابن سبعين هذا ، بقصد اضافة قيمة للمكتبة العربية .

ب - الرسائل :

عديدة ، تتصف بالابحاز والاقتضاب ، بل والاكتفاء بالاشارة البعيدة في كثير من المواضيع . أسلوبها متحرّر من الافراد والتصنيف إجمالاً ، وملئة بالاستطرادات والارشاد . وهي أميل الى المقالات والافادات الشخصية منها الى روح التأليف المقتن والمناقشات المبوّبة المحددة المسارب والمسالك . وسمتها الأساسية الحرص على الاختصار لسبب ضيق الوقت أو الارتحال أو الانشغال .

يلاحظ فيها اتجاه ابن سبعين المذهبي مبثوئاً في جميع الموضوعات ، وقد تحرّج من كل أسر وقيد ، خلا قليلاً منها - مما هو في علم الحروف . وتتسم مواضع الحديث المذهبي فيها بالأحوال الانفعالية والأخيلة الشعرية ، وجنوحها للغموض واستخدام الرمز واعلاء مكانة البصيرة ، الى جانب النظر العقلي والفكر التأملي ، والربط بينهما للوصول الى درك الحقيقة التي ليس بعدها غايٌ ولا مطلب . ومن هذه الرسائل قسطينير لم يعثر عليه بعد :

١ - ما هو متوافر من الرسائل :

١ - كتاب العهد . مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٩ تصوّف بالخزانة التيمورية في

* أخبرني ذلك الدكتور بدوي برسالة من الكويت في ٢٨/٢/١٩٧٥ م . مما جاء فيها : « أفيدكم بأنني انتهيت من تحقيقه (بد العارف) منذ مدة وأعدته للطبع ، ولكن لم يتيسر طبعه حتى الآن ، وعسى أن يتم ذلك قريباً ضمن منشورات دار الشرق - المطبعة الكاثوليكية - في بيروت كما وعدتهم » . وكسدا أفادني الدكتور التفتازاني ، في مقابلة شخصية بمنزلة في القاهرة بتاريخ ٢٢/٦/١٩٧٥ م ، أنه مزعج اصدار (بد العارف) بتحقيق يتوخى فيه الدقة . وقد أخبرته افادة الدكتور بدوي السالفة الذكر .
واني - بدوري - ألقت النظر الى المخطوطتين اللتين ذكرتهما برقمي : ٤٠٥ فنديكون لذلك فائدة في تحقيق أفضل وأنفع في سياق ذلك الجهد العلمي .

- دار الكتب المصرية * . ص ٢ - ٣ ، ويليه شرح عليه لمؤلف مجهول .
- ٢ - كتاب النصيحة (الرسالة النورية) . ضمن المجموعة المشار إليها . تقع في ص ٨٢ - ١١٢ .
- ٣ - كلام لابن سبعين . أوله : استمع لما يوحى ويستقرأ . (م . ت) ص ١١٢ - ١٢٥ .
- ٤ - كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ - ١٢٨ .
- ٥ - رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعين والمستعان . (م . ت) ص ١٢٩ - ١٣٧
- ٦ - خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) ص ١٣٧ - ١٦٥ .
- ٧ - كلام لابن سبعين . أوله : من كفّ عن المهلكات بالكلية . (م . ت) ص ١٦٥ - ١٧٥ .
- ٨ - كتاب الالواح . (م . ت) ص ١٧٥ - ١٨١ .
- ٩ - كلام لابن سبعين أوله : الله الله الله . رسمه الفقير الى عفو الله . . يا هذا لا يعبد ولا أيضاً يحمد . (م . ت) ص ١٨١ - ١٩٣ .
- ١٠ - كلامه في وصية . أوله : اعلم هداك الله وأسعدك . (م . ت) ص ١٩٣ - ١٩٩ .
- ١١ - رسالة أولها : اعلم ، علّمك الله حكمته ، أن العلم هو الكمال الاول . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .
- ١٢ - كلامه في وصايا لاصحابه . أوله : سلام عليكم ، حفظكم الله . (م . ت) ص ٢٠٢ - ٢٠٤ . والصفحة ٢٠٥ بيضاء .

* سشير لرسائل هذه المجموعة بذكر الصفحات فقط بعد الاختصار : (م . ت) .

١٣ - رسالة التوجه . أولها : بسم الواحد ، الواجب الوجود ، الموجود وحده .
(م . ت) ص ٢٠٦ - ٢٠٩ .

١٤ - رسالة الفتح المشترك . أولها : كل مكتوب في كتاب بد العارف يعجز عن فكه
العليم (م . ت) ص ٢٠٩ - ٢١٧ .

١٥ - كلامه مشتمل على أنواره (ﷺ) . (م . ت) ص ٢١٧ - ٢٢٥ .

١٦ - الرسالة الفقيرية . (م . ت) ص ٢٢٥ - ٢٤٢ . والصفحة ٢٤٣
بيضاء .

١٧ - الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ - ٢٧٧ .

١٨ - كتاب فيه حكم ومواعظ . أوله : ان تجذبني عنايتك ، فما أبعدني عن باب
حضرتك ومشاهدتك . (م . ت) ص ٢٧٧ - ٢٨١ .

١٩ - كلامه في عرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ - ٢٩٢ . ثم يأتي حتى الصفحة
٤٤٤ من المخطوط بياض ، أو ما هو لغير ابن سبعين .

٢٠ - كتاب الاحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ - ٤٧٤ .

وقد حقق هذه الرسائل جميعها الدكتور عبد الرحمن بدوي عن المخطوط
المذكور ونشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سنة ١٩٦٥ م . وقد دُلَّ بعنوان
« رسالة » على « رسالة التوجه » الواردة أعلاه برقم ١٣ ، وعلى رسالة الفتح
المشترك « دُلَّ بعنوان : « ملاحظات على بد العارف » كتبها ابن سبعين .

وفي المخطوط - الى جانب ما ذكر - رسائل لم تحقق - هي :

٢١ - كتاب بيعة أهل مكة . ذكرت في فهرسة المخطوطة السابقة ، ولم ترد . وقد
أنشأ ابن سبعين هذه الرسالة بيعة من أمير مكة ، محمد الاول ، للسلطان
المغربي المستنصر بالله . فهي ليست تمثل فلسفة ابن سبعين أو آراءه الخاصة ،

وقد أوردها ابن حلدون في تاريخه كاملة ، لدى ترجمة المستنصر المذكور .

٢٢ - كتاب القسط . أوله : أعوذ بالجامع من الجميع . (م . ت) ص ٤٧٤ - ٤٧٧ .

كما أن لابن سبعين رسائل أخرى معروفة غير الذي ورد : هي :

٢٣ - كتاب الدّرج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مخطوط رقم ٢٠٢ مجاميع م . بدار الكتب المصرية . ص ١٥ - ٣٤ .

٢٤ - دعوة حرف القاف . مخطوط بمكتبة برلين ، رقمه ٣٦٥٤ .

٢٥ - الدّرة المضيّة والخافية الشمسية . مخطوط بمكتبة الرباط ، رقمه ٤٧١ .

٢٦ - لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . مخطوط بمكتبة أصاف ، رقمه ١٠٩ ، ١٠٢ ، ١٠٨

٢٧ - حزب ابن سبعين . مخطوط بدار الكتب الوطنية بالقاهرة ، رقمه ١٦٣٤ . ضمن مجموعة يقع في ص ٩١ - ٩٣ .

وقد أورد التفتازاني الرسائل المتقدمة ، حلا المذكورتين في الرقمين (١١) و (٢٧) فقد أفاد^(١) أن الوصية التي أولها : « اعلم علمك الله حكمته » إلى قول ابن سبعين « الاضراب عن الشيء الخسيس هو بغية الاقبال على الأمر الرئيس » والتي ذكرها شارح العهد - دون سواه - غير موجودة ولم يعثر على نسخة منها .

وهذا خطأ ، لان الوصية - كما تدل بدايتها ونهايتها المذكورتان - هي جزء من بداية رسالة أخرى ذكرها التفتازاني برقم (٩) من ثبت مصنفات ابن سبعين^(٢) . وقد وردت هذه الرسالة بتمامها في مجموعة الرسائل التيمورية ص ١٩٩ - ٢٠٢ ،

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٣٨ وما يليها .

(٢) المرجع نفسه ص ١٢٤ .

مبدوءة بما ذكر ، ومنهية بقول ابن سبعين : « والسلام على انسانك الغريب واحسانك القريب ، ورحمة الله وبركاته » .

أما فيما يتعلق برسالة « حزب ابن سبعين » التي أغفلها أيضاً ، فقد عثرت عليها ضمن مخطوطة في دار الكتب الوطنية ، رقمها ١٦٣٤ من قسم التصوف والأخلاق .

وقد قرأت أول كلام ابن سبعين فيها : « بسم الله . افتتح به ، وبه المعتصم ، وعليه أتوكل ، الله الله الله حسبي الله . لا حول ولا قوة الا بالله . يا كافي يا حافظ يا وكيل يا قوي يا متين يا نور يا مبین . . . » وأخر قوله : « . . صلى الله عليه (محمد) وعلى آله وأزواجه وذريته وأهل بيته وتابعيهم معالم منازلته وعوالم تنزلاته - وسلم تسليماً كثيراً ، والحمد لله رب العالمين » .

تبدأ هذه الرسالة من اللوحة (٩١) وتنتهي في اللوحة (٩٣) . خطها نفيس أسود وأحمر . فواصلها وحواشيها بماء الذهب . قياس المخطوط ٢١ × ١٥ سم ، ومسطرته ١٧ سطراً .

٢ - ما لم يعثر عليه من الرسائل :

١ - رسالة في أسرار الكواكب والدرج والبروج وخواصها . فقدت من مكتبة دار البلدية بالاسكندرية . وكانت مرقمة : (١٢) حروف .

٢ - كتاب البهت . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ من (م . ت) .

٣ - الرسالة الحكمية . ذكرها ابن سبعين في رسالة عرفة ص ٢٨٩ من (م . ت) . وذكرها شارح رسالة العهد ص ٢٢ (م . ت) .

٤ - شرح كتاب ادريس . ذكره ابن العماد في الشذرات ج ٥ ص ٣٣٠ .

٥ - لمحة الحروف . ذكرها حاجي خليفة في الكشف ج ٢ ص ١٥٦١ .

- ٦ - حزب الفتح والنور . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد .
- ٧ - حزب الفرج والاستخلاص . ذكر في (م . ت) ولم يرد .
- وقد أوردها التفتازاني في ثبته ، وأغفل ذكر مخطوطات أخبر عنها لابن سبعين ، هي - كما جاء الكلام عنها بحسب المواضع - ما يأتي :
- ٨ - حزب الحفظ والصوت . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد .
- ٩ - البحث في الشأن العزيز . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ (م . ت) بعد ذكره كتاب « البهت » . ولا أجزم أنه أراد به بحثاً منفصلاً مفرداً غير ما توافر في أيدينا من رسائل مغفلة العنوان .
- ١٠ - كتاب البدو . ذكره خير الدين الزركلي في الاعلام ج ٤ ص ٥١ . ولعلّ المقصود كتاب « البد » ، أي : « بد العارف » ، وورد كذلك تصحيحاً .
- ١١ - كتاب اللهو . ذكره الزركلي في أعلامه ، في الموضع المشار اليه .
- ١٢ - كنز المغرمين في الحروف والافواق . ذكره البغدادي في هدية العارفين . المجلد الاول ص ٥٠٣ .
- كما ذكر التفتازاني بعض المخطوطات في ثبته مما قال : انه لم يعثر على نسخ منه بعد ، ولي فيها بعض آراء :
- ١٣ - نتيجة الحكم : ذكرها شارح العهد ص ١٠ ، ١١ (م . ت) وفيها حديث عن الخير وأنواعه . أرجح أن المقصود بهذه الرسالة ما جاء ص ٢٤٥ وما بعدها (م . ت) ، من الرسالة الرضوانية . (انظر : ص ١٦٢ من البحث) .
- ١٤ - الرسالة الاصبعية : ذكرها شارح العهد ص ٢١ ، ٦٢ (م . ت) وهي حديث في معنى الحكمة ، قد تكون هي الرسالة الحكمية المشار اليها بالرقم (٣) من هذه الرسائل .

١٥ - الكتاب الكبير : ذكره شارح العهد ص ٢٦ (م . ت) في الحديث عن أنواع الخير وأميل الى أن المقصود به « كتاب بد العارف » الكبير بالتياس الى الرسائل الأخرى ، والمتعلق بهذا الموضوع ص ٢٧ منه . (انظر : ص ١٦٢ من البحث) .

١٦ - ونقل ابن شاکر (ج ١ ص ٢٤٨) أن لابن سبعين « مجلدة صغيرة في الجوهر » . أعتقد أن المراد بها كلام ابن سبعين الذي يقدم رأيه الخاص « في الجوهر » ، مما جاء في « الكلام على المسائل الصقلية » ص ٥٠ وما بعدها ، أو ما جاء في « بد - العارف » ص ٧ وما بعدها .

١٧ - كتاب الكد : ذكره ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ والمقرى : نفح الطيب ج ٢ ص ٤٠٢ . ويبدو أن المقصود هو « البد » وورد كذلك تصحيفا .

١٨ - كتاب السفر : الذي قال المقرى (الموضع السالف) : انه ذكر في ترجمة احد أكابر العلماء لابن سبعين . وأرى انه الرسالة التي أولها : « استمع لما - يوحى ويستقرأ » الواردة ص ١١٢ - ١٢٠ (م . ت) ، وفيها الحديث عن السفر وتعاليمه .

ج - المؤلفات المنحولة :

وقد نسب لابن سبعين عدد من الرسائل والكتب ، هي :

- ١ - أسرار الحكمة المشرقية . هو رسالة « حي بن يقظان » لابن طفيل .
- ٢ - كتاب الأدوار . وهو لصفى الدين عبد المؤمن .
- ٣ - كلام في العرفان ، رسالة الوصايا والعقائد ، رسالة ترتيب السلوك . ظنَّ أنها عناوين مصنفات مفردة . وهي ليست كذلك *

* اتفق استنصائي مع نفي التنازاني الذي ورد في كتابه ص ١٤٤ - ١٤٧ .

وقع تحت يدي مؤلف منسوب لابن سبعين ، لم يذكره أحد من قبل ، هو :

٤ - جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير . الجزء الاول . وهو كتاب في علم الحروف . مخطوط محفوظ بدار الكتب الظاهرية بدمشق في نسخة رقمها ٧١٢٧ . خطها مقروء وبعضها مكتوب بالحمرة ، وأولها فهرس للموضوعات . تقع في ٢٦٢ ورقة . قياس ٢٢,٥ × ١٧,٥ سم . مسطرتها ٢١ سطرا . أنهى نسخها « رجب فردى الكليبولي » سنة (١٣٤٣ هـ) . منها صورة في مكتبة المجمع العلمي بدمشق ، رقمها ١٣٨٤ .

ولهذا الكتاب نسخة ثانية . فقد ورد في الجزء الخامس من « فهرست الكتب المحفوظة بالمكتبة الخديوية » ص ٣٣٥ : جواهر السر المنير في أصول علم البسط والتكسير ، لبعض العلماء ، أولها الحمد لله الذي اخترع في علم غيبة الاشياء ويسرّها . رتبها على مقدمة وتسعة أبواب وخاتمة . الموجود منها الجزء الاول . ينتهي الى القسم الثالث من الباب الثاني . وهو بقلم عادي . ومطابق لنسخة الظاهرية .

وورد ذكر الكتاب نفسه في قسم الكيمياء من الجزء المشار اليه ص ٣٧٨ ، دون ذكر مؤلفه . وأورده حاجي خليفة في الذيل (ج ١ ص ٣٧٦ وتالياتها) مغفلا من الاشارة لمؤلفه .

وبعد مطالعة النسخة التي بدار الكتب الظاهرية ، تحقق لدي ان المخطوط ليس لابن سبعين : فقد ورد في الصفحة (٦ أ) من المقدمة : « فلا يعرف ترتيب هذا النظام (نظام التصرف بالحروف) إلا من كان مثل فيثاغورس النوراني وأفلاطون الاهي وأرسطوطاليس الطبيعي من الحكماء المشائين ، ومثل البونى والغزالي وابن عربي والحدادي * وتلميذه ابن سبعين ، والحكماء المحمدية الذين راضوا بقرهم وكشف الله تعالى لهم عن أسرار الحروف » .

وورد في الصفحة (٢٣ ب) : « . . . إلا أن ابن سبعين وشيخه الحرلي *
 ، فان الحروف النارية عندهم أع ه ط ح ف ش » . كما ورد في الصفحة (٢٦
 أ) : « فان ابن سبعين وشيخه الحرلي موافقين »^١ لحكماء الهند واليونان في
 روحانية البروج والمنازل ورؤساء الطبائع » . وغير ذلك في الصفحات : (٢٧
 أ ، ٢٨ أ ، ٢٠٥ ب) ومواها ، مما يظهر غلط نسبة هذا الكتاب لابن سبعين .

آراء للمتقدمين والمحدثين :

أثار ابن سبعين كثيراً من الجدل أثناء حياته وبعد وفاته ، نظراً للآثار الخطيرة
 التي تركها في مؤلفاته ، من موضوعات متعددة للدين والفلسفة والتصوف .
 فاختلف فيه المؤرخون والدارسون ، بل والفقهاء والمتصوفة ، من حيث تصنيفه
 الاعتقادي ومكانته الاجتماعية وأغراضه الدينية ، ومدى أهميته المذهبية .

أ - الساخطون عليه :

يعتبر الذهبي السكوني والتسطلاني وابن تيمية وابن كثير وابن خلدون وابن
 تغري بردي^(١) ، من أولئك الذين مالوا إلى تكفير ابن سبعين ، أو تسفيه آرائه ، أو
 الرمي في نوايا موقفه العقائدي .

ويقف في هذا الصف المناوئ الذي يرى أن عبد الحق « من أعداء الشريعة
 المطهرة بلا ريب (ان صحّ قوله) في شأن الغزالي : ادراكه في العلوم أضعف من
 خيط العنكبوت . . وذكر في كتاب البد أن صاحب الارشاد امام الحرمين
 (الجويني) : اذا ذكر أبو جهل وهامان فهو ثالث الرجلين »^(٢) .

* تذكرت . وصوابها « الحرلي » كما سيظهر بعد . ولم أشر على ترجمة له ، وأظن ان المنصود هو « الحراني »
 الذي ذكرته قبل ، ووقع الخطأ من النسخ .

* كذا . وصوابها : موافقان .

(١) أوردهم التفتازاني ص ١٥٠ وما بعدها ، دون من يليهم .

(٢) نقله عن طبقات المناوئ ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٣٠ .

ومثلها العسقلاني الذي يرى في مفكرنا أنه قد « اشتهر عنه مقالة رديّة ، هي قوله : لقد كذب ابن أبي كبشة على نفسه حيث قال : لا نبي بعدي . . وكان يدعو الى مقالة ارتسم بها من غير تحصيل ، وصنّف في ذلك تصانيف شهرها أتباعه ، لا يخلو منها أحد بطائل ، وهي بوساوس المتحردين أقرب » (١) .

وقد أورد شكيب أرسلان عن رشيد رضا أن « من أولئك المفتونين بوحى الشياطين من ظنّ أنه تجاوز درجة الانبياء ، ومنهم ابن سبعين » (٢) .

ويقول دي بور : ان عبد الحق « أخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . . ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الامبراطور » (٣) . وأفاد بالنشأ في حديثه عن « المسائل الصغليّة » أن هذه الاجابة « مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم » (٤) .

فاذا عدنا الى هذه المواقف رأينا انها تحصر نقود ابن سبعين فيما يلي :

- ١ - قوله بوحدة الوجود التي لا تقرّ ثنائية الله - العالم .
- ٢ - غموض أسلوبه في التعبير واستخدامه السمياء أو علم الحروف .
- ٣ - هجومه على بعض أعلام التصوف أو الفلسفة ومخالفته ما شاع من رأي في اكبارهم واجلالهم وصواب ما ذهبوا اليه .
- ٤ - حرصه الدائم على توكيد ذاته من خلال عرضه مواضع هفوات أو تناقضات الذين تناوهم بالنقد من فلاسفة اليونان أو المسلمين .

١ - العسقلاني : لسان الميران ج ٣ ص ٣٩٢ .

٢ - شكيب أرسلان : الخلل السندسية ج ٣ ص ٥٠٤ .

٣ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٤٠٠ .

٤ - الخلل بالنشأ : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٩ .

ب - الراضون عنه :

يظهر من خلال ما يورده الشعراني والغبريني وابن الخطيب وابن هود وابن شاعر والمقرئ والبلنسي والمنبجي وابن عبد الملك ^(١) ، عن ابن سبعين أنهم من الذين يُعلّون كعبه ويحترمون منزلته ويعترفون بمكانته العالية .

ومثلهم اليونيني الذي يقول في أبي محمد : انه « كان أحد المشايخ المشهورين بسعة العلم وبعدد المعارف ، وله تصانيف عديدة ومكانة مكيّنة عند جماعة من الناس » ^(٢)

وكذلك ابن حبيب الذي ترجمه بأنه « صوفي متفلسف مترهد متعبد متشّف ، يتكلم على طريق أصحابه ، ويدخل البيت من غير أبوابه . شاع أمره واشتهر ذكره ، وله تصانيف وأتباع وأقوال تميل إليها بعض القلوب وينكرها بعض الاسماع . وقال لابي الحسن الششتري عندما لقيه ، وقد سأله عن وجهته . . ان كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت وان كنت تريد رب الجنة فهلمّ إلينا » ^(٣) .

وقد حاول بعض الذين كتبوا عن ابن سبعين التزام الحياد أو جانب الحذر في الحكم ، أو أنهم امتنعوا عن الادلاء بآرائهم فيما يتعلّق بمعتقده وفكره ومذهبه ، كالنفرى الرندى وأحمد البرنسي ^(٤) ، ولكنهم ما استطاعوا أن يخفّوا ذلك الميل الى نصرة ابن سبعين وعدم محافاته ، وسجلوا ما كان أسباب شهرته من قدرات عالية وثقافة شاملة ، فرضت الاعتراف بسبقه حتى على أعدائه .

ويدخل هذه الدائرة صاحب الوافي بالوفيات الذي يتحدث عن مفكرنا قائلاً : « قال الشيخ شمس الدين : ذكر شيخنا قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق

(١) ذكرهم الفتازاني في كتابه المذكور ، ص ١٥٧ ، ولم يرد عليهم .

(٢) اليونيني : ذيل مرآة الزمان ج ٢ ص ٤٦ .

(٣) نله ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٢٩ .

(٤) ذكرهما الفتازاني في كتابه ص ١٦٢ .

نعيد : جلست مع ابن سبعين من ضحوة الى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل مناداته ، ولا تعقل مركباته . . واشتهر عنه أنه قال : لقد تحجر ابن آمنة واسعاً نفوساً : لا نبي بعدي « ولما خرج من وطنه » خرج في خدمته جماعة من الطلبة ولأتباع ، وفيهم الشيوخ . . ويحكون عنه أشياء من الرياضة ، وكلامه مفحل محسوس بقواعد الفلاسفة . . وله عدة رسائل بليغة المعنى فصيحة الألفاظ حيدة «^(١)» ، ثم يورد « رسالة العهد » كاملة .

وكذا موقف ابن العماد الذي يفيد بأن وصايا ابن سبعين « لتلامذته وأتباعه هي » عليكم بالاستقامة على الطريق ، وقدّموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرّقوا بينهما ، فأنهما من الاسماء المترادفة «^(٢)» .

وقد اعتبر محقق الرسائل « ابن سبعين شخصية فذة فريدة في نظراتها الإنسانية العامة . فهو رجل انساني عالمي . . (رسخ في اعتقاده) أن رسالته روحية يجب أن يعمّ خيرها كل البشرية «^(٣)» .

وسجل مؤلفو « تاريخ العرب » اعجابهم بابن سبعين الذي أكسبته زعامته في صفات المتصوفة لقباً يحسد عليه هو قطب الدين ، والذي رفض قبول المكافأة المالية نفي أسلها فريدريك الثاني مع أسئلته الفلسفية ، حتى لقد عرض على الامبراطور أن يسدّد له خطاه ، اذا رغب في مقابلته «^(٤)» .

ورأى أحمد أمين أن « من أشهر متصوفة الاندلس ابن سبعين . . الذي كان مشهوراً بحبه الا يثار وعطفه على الإنسانية كلها ومحبه لأعدائه «^(٥)» .

١ . تصغدي : الوافى بالوفيات ص ١٩ وما تليها .

٢ . ابن العماد : المرجع السابق ص ٣٣٠ .

٣ . عبد الرحمن بدوي : رسائل ابن سبعين ص ١٥ .

٤ . حبي ، جرجي ، جبور : تاريخ العرب (مطول) ج ٣ ص ٦٩٧ وتاليها .

٥ . حمد أمين : ظهر الإسلام ج ٣ ص ٧٠ .

هكذا تلامحت الأحكام متفاوتة على الامكانات التي صاغ بها ابن سبعين
جهوده في تحصيل المعرفة ، وتكوين الرأي ، والتعبير عن وجهة النظر الشخصي ؛
وكانت موضع أخذ ورد طوال حياته ، ولم تتوقف أو تُرغ بعد وفاته . ولبثت شاهداً
حياً ينتزع الاعجاب بتلك المهمة النشيطة الداعية الى « رب الجنة » بجهد لا يفتر .
وفي الابواب الآيات بيان ذلك .

الباب الثاني الأطر الفكرية

سأعمل في ثانيا هذا الباب ، على أن أكسو الصورة التي حددت خطوطها في
نباب الاول ألواناً ، تظهر ما تزخر به تلك الشخصية الانسانية التي نحن بصدد
دراستها ، والاطلاع على نتائجها الذي تركته موحياً مغرياً بالتقليب النظري .

ولقد قسمت الباب فصولاً ثلاثة ، لأسباب البحث المنهجي بحسب
موضوعات التي يشتمل كل من الفصول عليها ، وليس بسبب التباعد الاعتقادي أو
اختلاف المذهبي في أفكار ابن سبعين التي وردت في موضوعاته المطروحة على
سائط البحث .

ففي الفصل الاول عرضت للفتنة من خلال الحالة الدينية والاجتماعية التي آل
نيتها في تلك الحقبة من الزمن ، خلال حياة ابن سبعين . وعرضت مجمل ما يجعل
هذا المفكر شيخاً فقيهاً ، يظهر تأثيره في استيعاب الأمور المتعلقة بالفتنة وتفهم
رضاعه .

وقد قدمت الآراء الانتقادية التي رفعها عبد الحق في وجوه الفقهاء ، من
معاصريه ، شاهداً حياً على طريقتهم العقيمة في الوصول الى الغاية الأخيرة من كل
بحث ديني ، فظهر في هذا الشأوا رأؤه في عدد من المسائل الفقهية الخلافية .

أما الفصل الثاني فقد انحصر فيه الحديث عن علم الكلام وحالته في ذلك
نعصر ، والاتجاهات الكلامية المذهبية في المسائل التي يشتمل عليها البحث في

التوحيد ، وما يستتبع الأصول منها . ثم ينسب الموقف النقدي الذي اتخذه ابن سبعين في مقابل كلام الأغيار في مواد هذا الموضوع ، وآراؤه البديل .

ووقفت ثالث الفصول على دراسة التصوف وأثوابه التي ظهر فيها ، عبر المراحل التي اختطها السابقون ، للوصول به مسلكاً منهجياً في تدبر مسائل الايمان والاعتقاد الدينيين واشتماله على المواقف النظرية التي امتزجت بها واقعات الفهم الشخصي للنصوص المقدسة وما ورد في الأثر المحمدي .

وأدى هذا الى توضيح الردود الرفضية للطرائق السابقة على عبد الحق ، والهنات التي اتخذها أداة يبطل بها التوقُّف ، الذي حرص عليه أعلام الصوفية من المتقدمين والمتأخرين ، فوصلت بهذا عرض مصادر الطريقة السبعينية ، وإيراد قواعدها ونظامها وآداب سلوكها وأغراضها العقيدية والأشخاص الذين استمرت فيهم بعد أن درج رأسها ولحقتها صنوف الأحوال .

الفصل الأول الفقيه

لا يمكن للباحث الذي يتعرض لدراسة ابن سبعين ، بحال ، أن يهمل الآراء التي قال بها ، ولا الأمور التي اعتمدها في تقرير بعض حقائق اعتقاده الأولية ، معتبراً إياها بمثابة قضايا أولية ليس عنها من محيص .
لذا ، فالحديث هنا سيتوجه للشيخ الذي استقطب حوله الكثيرين من الناس - مختلف المستويات والقدرات والبيئات ، يقتدون بسلوكه في إصلاح أحوالهم ، وتحسين مآلهم وكسبان الثواب والرضى ، ويتخذونه مثلاً يُحاكى في فهم تعاليم دينهم .

ثقله ودلالته :

ولا بد - لتحقيق هذا الشأن - من أن يُعرض للفقه تعريفاً ومعنى ، بما يكفل تحديد مجال الذي تجري فيه المعالجة .
يعرف ابن خلدون الفقه بأنه « معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين - بحسب الحظر والندب والكره والاباحة ، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما حسبه الشارع لمعرفة من الأدلة »^(١) ، ويرى أنه « إذا استخرجت الأحكام من نص الأدلة قيل لها فقه » .
فاذا تساءلنا عن « الأصول في الأدلة الشرعية » هذه ، ألفينا حصرها في أربعة هي : الكتاب الذي هو القرآن ، ثم السنة المبينة له ، ثم ينزل الاجماع منزلتهما ، ويأتي لقياس آخر الأدلة .

- حدود : المقدمة ص ٤٤٥ .

أما استنباط الأحكام من تلك الأصول ، فلا يتم الا بتوافر شرط ضروري هو : « معرفة اللغة وطبيعتها » وقواعد فهمها وطرق صرفها ومعاني ألفاظها وبيانات منحائها ومرادها . واختلاف الأئمة المجتهدين من الرواد في ذلك أدى الى حدوث مذاهب في الفقه عديدة ، أشهرها أربعة قرنت بأسماء الأعلام القائلين بها . يضاف إليها فروع مذهبيات ابتدعتها الفرق والشيعة والسياسات ، حيث كثرت الخلافات في هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية ، بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم ، واتسع اتساعاً عظيماً^(١) .

أول المذاهب الفقهية الأربعة الأعلام جملة ما استنبطه « ابو حنيفة النعمان » * الذي بوب الفقه وقرع له فروعاً ، وعمدته فيما قال « القياس » . وثانيها جملة ما استنبطه « مالك بن أنس » * * الذي اختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره ، هو « عمل أهل المدينة » .

وثالثها جملة ما استنبطه « محمد الشافعي » * * * الذي يعتبر أول من تكلم في « أصول الفقه » ، فكان كالشمس للدنيا والعافية للبدن ، كما يقول ابن حنبل .

ورابعها ما استنبطه « أحمد بن حنبل » × الذي شهد له الشافعي بأنه « لا

(١) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٤٨ وما بعدها . جرجي زيدان : تاريخ ادب اللغة العربية ج ٣ ص ١٠٠ وما بعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٦ وما بعدها

* النعمان بن ثابت ، مولى بني تميم من أهل الكوفة ، مولود سنة (٨٠ هـ) . كان عالماً زاهداً كثير الخشوع دائم التضرع ، رفض الولاية في القضاء عند الخليفة أبي جعفر المنصور . وكان حسن المجلس شديد الكرم حسن المواساة لآخوانه ، قوي الحجة جهوري الصوت عزيز المعرفة بالفقه . مات سنة (١٥٠ هـ) . انظر : تاريخ ادب اللغة العربية ج ٤ ص ٤٤٥ وتاليتها . وفيات الاعيان : ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها .

* * أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي ، مولود سنة (٩٥ هـ) . كان ورعاً تقياً ، له في جلوسه للحديث تمكّن ووقار وهيبة ، يعود المرضى ويقضي الحقوق . مات سنة (١٧٩ هـ) . انظر : تاريخ ادب اللغة العربية ج ٣ ص ٤٤٦ وتاليتها . وفيات الاعيان ج ١ ص ٤٣٩ . مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٧ .

* * * أبو عبد الله محمد بن أدريس الشافعي ، مولود غرة سنة (١٥٠ هـ) . كان كثير المناقب حتم المفاخر . حاز من العلوم الاسلامية أقصاها وأدناها ، ومن العلم بالكتاب والسنة وكلام الصحابة واثارهم واختلاف أفاويل العلماء ، وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والشعر . مات بمصر سنة (٢٠٤ هـ) . انظر : تاريخ ادب اللغة ج ٣ ص ٤٤٧ . الوفيات ج ١ ص ١٧

× أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، مولود بغداد سنة (١٦٤ هـ) . كان واسع العلم مقتدراً ضرب وسجن لمخالفته =

أتى ولا أفقه « منه في بغداد . وفي أيامه ظهر القول بخلق القرآن .
ومن المذاهب الفقهية الأخرى في الفرق الإسلامية ، مذهب الشيعة ومذهب
الظاهرية وغيرهما . أما مذهب الشيعة في الفقه ، فقد « بنوه على مذهبهم في تناول
بعض الصحابة بالقدح ، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن
قواهم »^(١) . وأما الظاهرية فقد « تشددت في التمسك بحرفية النص ، ورفضها
قبول أي تأويل واللجوء الى أي رأي »^(٢) .

وقد نشأت مذاهب فقهية أخرى ما لبثت أن تلاشت . باستمرار المذاهب
لأربعة الأعلام ، منها مذاهب : الامام الاوزاعي ، وسفيان الثوري ، والليث
بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وابن جرير الطبري ، وغيرهم .

الفقه في ذلك العصر :

تسرب الضعف والوهن الى الفقه في المشرق والمغرب ، طوال حياة ابن سبطين
و اضطربت في أساليبه وأحكامه وشروحه حشرجات الإحياء وعوامل الانحلال
والجمود والفناء .

فقد ضعف الفقه في المشرق بسبب انعدام الاجتهاد ، وبسبب غلبة الأتراك في
تصرف بدفة الحكم والسلطة وتقلدهم جملة الأمور في الدولة ، بما فيها الأمور
الدينية ، وولاية الأحكام الشرعية واستلامها .

وكانت أسباب ضعف الفقه في المغرب مشابهة لأسباب ضعفه في المشرق ،
فمداهمة الاسبان الأندلس ، وإغلاق باب الاجتهاد ، جعل الموت والجمود يسري
ديبهاً بالفقه شيئاً فشيئاً ، حتى جفت في عروقه كل دم جديد^(٣) ، وقد كان فقهاء
لأندلس المالكيون من أشد الناس عداً لكل حركة ترمي الى التجديد ومخالفة ما هم

= القول بخلق القرآن . مات ببغداد سنة (٢٤١ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة ص ٤٤٨ . وفيات الاعيان
ج ١ ص ١٧ .

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٦ .

(٢) الفاجوري ، الجذر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٠٣ .

(٣) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٦٤ والتالية . جرجي زيدان : المرجع المذكور ج ٣ ص ٢٥٨ وما
بعدها .

عليه سائرون ، حتى انهم اضطهدوا جميع المذاهب الفقهية الاخرى المخالفة لهم ، ونظروا الى كل تفكير عقلي في مسائل الدين على أنه زندقة^(١) . وقد ذهبت جميع المحاولات اليائسة التي بذلت لانفاذ الفقه من المصير الأسود الذي ينتظره ، مما بقي أثره الى حين ، أدراج الرياح .

من هذه المحاولات ما فعله الموحدون بعد استلامهم زمام السلطة في بلاد الاندلس حيث « اعادوا القول بالاجتهاد ، ورأوا أن المختصرات الفقهية جنت على الفقه . فأرادوا احياءه بالرجوع الى الكتاب والسنة ، واستنباط الاحكام منها ، وعدم العمل بأي مذهب من المذاهب المعروفة »^(٢) .

لقد أمر « عبد المؤمن بن علي » الموحيدي - آنذاك * - باحراق كتب الفروع كلها وأمر الفقهاء أن لا يفتوا إلا من الكتاب أو السنة ، وألا يقلدوا أحداً ، وأن يتحرروا في الاجتهاد . وكان من نتيجة ذلك أن كثرت المواقف والمذاهب : ظاهرية ومالكية وشيعة وأوزاعية ، وغيرها . وكثر حبّ الفقهاء للجدل بعد أن كانوا منصرفين عنه^(٣) .

فأضاف هذا الوضع الديني الى ما ذكر ، من أمور السياسة والاقتصاد والاجتماع والفلسفة والعلوم الدخيلة والثقافات الجديدة ، تسبباً ازداد مع خمود هذه المحاولة وأشباهها ، بعد انتهاء الفقهاء الأعلام ، أمثال : ابن حزم والبايجي . ووصل العلم - جميعاً - الى دور الهرم ، لا يقوى على المسير ، حتى انتهى الفقه للجمود .

الشيخ ابن سبعين :

اضطلع ابن سبعين ، من جملة ما اطلع عليه ، بالفقه واجتهد فيه ، فهو

(١) انظر : أنخيل بالنشيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٣ والتالية .

(٢) احمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٦٤ .

* حوالي سنة (٥٥٠ هـ) .

(٣) احمد أمين : المرجع نفسه ج ٣ ص ٦٨ .

الذي كان « لا ينام كل ليلة حتى يكرّر عليه ثلاثون سطرًا من كلام غيره »^(١) . وهو كذلك المشهود له في « كثرة نظره وظهوره فيها على العلوم كلها ، ثم انفرادها وعرابتها وخصوصيتها بالتحقيق الشاذ عن أفهام الخلق »^(٢) .

فاذا عرفنا بشجاعته وقوته في توكله وعزمه ، الى جانب نصره صناعته وظهور حجته على أخصامه واقامته حقه وبرهانه وفصاحة كلامه وبيان لسانه ، أدركنا لأسباب التي جعلته ينجح في اجتذاب الناس اليه ، من خلال آرائه الجريئة التي قل بها ، في وقت كان الاجتهاد فيه أمراً مفروضاً - رسمياً يعاقب الحاكم على مخالفته ، أو كان التقليد حرفياً لا تجوز مخالفته ، لكون المجتهد ربيب السلطة أو من أعلامها على نحو غير مباشر .

وقد نشأ عن ذلك أن غدت « شهرته ومحله من الادراك والآراء والأوضاع والأسماء ، والوقوف على الأقوال ، والتعمق في الفلسفة ، والقيام على مذاهب متكلمين ، مما يقضي منه العجب »^(٣) .

وأتاح معارف ابن سبعين في الفقه واللغة ، بعد ازدياد فرق الباطنية وخوارج والاباضية والصفورية مشرقاً ومغرباً ، الى جانب مذاهب كثير من الفقهاء نذير عرفتهم ، أن يعرف نقاط الاتفاق والاختلاف في هذا النوع من البحث ، كما أودته الثغرات بين المذاهب واعضالاتها على النفوذ منها للدلاء بآرائه .

وساعد في هذا السعي أيضاً ، اشتغال ابن سبعين بالعربية ودرسه . فهو بعيد التخريج والاحالة ، وأسلوبه رصين وفي ألفاظه جزالة . كما أنه يمتلك في لفدرة على الايصال المعجب - اذا أراد - طويل باع . استمع إلى قوله ناصحاً :
« إن استطعت تكمل انسانيك وتحررها من رق طلب كما لها ، وتجردها بتخصيص

(١) ابن شاكِر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

(٢) يحيى البلسي : الوراة المحمدية والفصول الذاتية ، نفلا عن المقرئ ج ٢ ص ١٩٩ .

(٣) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٣١٩ .

مهمل جمالها ، وتحسّنها بتفسير مجمل فصولها - فانقطع في مغارة الفوز حيث انقطع المحقّقون ، تجد ثمرة الجدل التي تثمر الجدل «^(١) .

وهو يحدثنا عن تحصيل المعاني الدقيقة قائلاً : « اصبر على مكابذتها ، ولا تستوحش من وحش حشوها ، ولا تترح في ميدان البطالة حيث تحتبر مطايا الباطل . وفِرَّ عن فحشها ، فان مركوب الهوى يعثر في التلف براكبه ويهوي في الهاوية بصاحبه » . ويدلّنا على الدواء الناجع لذلك الذي ذكر ، بقوله : « واستجلب في تلك الغربة للغريب ، وكلم بالمقرب المقرب القريب ، واعتمد على ما في اصل جنانك ، لا على غُرب لسانك وبهتان برهانك . . ثم دُم على ايمانك واحسانك ، فكم بين خوفك وامانك » .

ويغذُّ في هذا الطريق سيره ، حتى يصل الى امثال احكام الكتاب وتعليمات السنة معتمداً على الجهد والاجتهاد والمجاهدة ، فيشير أن : « تأمل شخص عين روح الحبيب الجليل وانتقال وجه توجّه قلب الخليل ، وكيف ثبتت ملاحظة هذا حتى وقعت العين على العين ، ولم تحوج الى الكم والكيف والأين وما اشتغل بمدرك مقدّر في البسيط أو محمول في المركّب »^(٢) .

واستفاد ابن سبعين كثيراً من تنقّله في الأمصار ، فاطلع على المذاهب والحالات التي رسخت لدى الناس في بعض المسائل التي لم ينجح الأربعة الأئمة - خاصة - في استنطاق الأدلة المقنعات فيها ، فبقيت موضع تأويل وتقليب وخلاف . فهو قد نشأ في الأندلس وشبَّ ، حيث يسود المذهب المالكي ؛ وانتقل الى المغرب حيث يذيع مذهب الشيعة ، ومرَّ بمصر التي يكثر فيها مقلدو الشافعي ، وأتم حياته في الحجاز التي سادها القول بآراء مالك ، فتجاوز ذلك كلّ مخلصاً .

وكان مما ساعد على الأخذ بأقواله الفقهية ، تلك الهيئة الدينية التي اتسم

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

(٢) الموضع نفسه .

بها ، واحاطة الاتباع والمريدين الذين فيهم الشيوخ به ، ولا سيما في مكة ، حيث عرف « له من الفضل والمزية ملازمته للبيت الحرام ، والتزامه الاعتماد على الدوام ، وحجه مع الحجاج في كل عام »^(١) . اذ أن في العادات الشائعة آنئذ أن يخرج الأمير إلى العمرة في حشد عظيم ، صباح رجب . ويخرج المعتمرون قبيلةً قبيلةً ، وحارة حارة ، فرساناً ورجالاً ، يتواثبون ويشاقفون الأسلحة حراباً وسيوفاً في حلق عجيب^(٢) ..

الفقه السبعيني :

كما صَحَّ أن يطلق « الفقه المالكي » على آراء أنس بن مالك في الأحكام الشرعية المستمدة من الأدلة الأربعة ، ومثله « الفقه الظاهري ، أو الأوزاعي ، أو لُصْبَرِي » ، يقال على جملة الأحكام التي أطلقها ابن سبعين في إطار فكره الاعتقادي والاجتهادي اللذين خالف فيهما الفقهاء السائدة استنباطاتهم ، ويؤخذ بعين الاعتبار ، ضيق هذا الشأو من المجال ، في ما ينطوي عليه من ضالة الرحابة والتعدد ، بالنظر إلى الأجزاء الأخرى البقية من مذهبه ، إلى جانب معرفة أن هذا لأفراد غرضه التمييز بالقصد الأول .

فبينما كان الفقهاء يرون أن تمام العبودية يكون بحمد الله على نعمائه ، كان ابن سبعين يجاهر بالقول : ان « من قال : الحمد لله ، قال أصغر الكلمات بالنظر إلى جلال الله . وقيل له على لسان الانصاف : كبرت كلمة تخرج من جانبه »^(٣) .

وقد أوغر أبو محمد صدور الفقهاء عليه في كل مكان أقام فيه أو حلَّ به ، سواء ذلك في الأندلس والجزائر ومراكش وتونس ومصر ومكة ، واختلفت الردود عليه بالدرجة ، تشتد وتضعف وأثارت أحكامه كثيراً من الجدل ، فغدت « أغراض

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٣١٨ . العبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

(٢) انظر : احمد السباعي : تاريخ مكة ج ١ ص ١٦٧ وتالياتها . المبريزي : الخطط والاثار ج ١ ص ٤٩٠ وما بعدها .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .

الناس فيه متباينة ، بعيدة عن الاعتدال . فمنهم المهرق المكفر ، ومنهم المقلد المعظم الموقر»^(١) . ولم يصانع في موقفه تجاه الفقه المحتضر في عصره ، بل لقد أعلن ذلك صراحة ودون لبس .

أ - مخالفة الفقهاء :

يتحدث ابن سبعين عن الفقهاء الذين تسلّموا مقاليد الأمر والنهي في أمور الدين وجعلوا من الآثار التي تركها سابقوهم أصلاً ينبغي لا يخالف ، أو أساءوا الاجتهاد فكان استنباطهم وحكمهم من الأمور المعرض عنها للضعف النظر فيها . ويقول في رسالة : « لا تلتفت الى الفقهاء ، فانهم لا مرتبة لهم يمكن بها الاعتراض عليهم . . لأنهم زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة ، لا من حيث الخلاص النفساني وما بعد العمل وفائدة التجرد والتخلّق وأسرارها الباطنية ، بل من حيث الحكاية . وتلك الحكاية مكذوبة على المعلم أو محرّفة ، أو منقولة على غير وجهها ، فافهم»^(٢) .

الخلاف - اذن - بين مفكرنا والفقهاء هو خلاف مبدئي ، خلاف بالنوع والطريقة والغاية ، ومسوّغه الشك فيما نقل عن النبي ، المعلم ، لأن الكذب والتحريف والتبديل محاذير كافية لتقديم العقل على النقل . هكذا - منذ البداية - يعلن ابن سبعين خروجه على موقف الفقهاء والفقه ، ويضع نصب عينيه ، في كل استنباط ، الفوائد والنتائج المترتبة عليه .

وهو يطعن عليهم نظرتهم الضيقة الى الأعمال الموصوفة ، وتماديهم في اعتقادهم الصوري ، فيقول : « ومع هذا ، هي (الحكاية) عندهم في الخبر لا في الأثر ، وفي المدرسة لا في حقيقة المدرّس ، وفي الكتاب لا في الكاتب ، وفي

(١) المفري : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

الكاغد لا في الضمير»^(١) .

ويظهر عندهم ، بعد تلك المثالب والنقائص التي تُشَفَّ عنها طرقهم في الاستنباط ، ويعلمون اصرارهم على ما هم عليه من خطئ ، من حيث أنهم « مع هذا ، هم بها يؤذون عالم التنبيه وأشخاص النباهة » بما يحرضون به العامة والوجهاء ضد مخالفينهم من المجتدين .

وضرب مثلاً على طريقتهم وآرائهم المتخالفة المتعاندة الواهمة ، الفقر الذي ادّوا فيه دلاء البحث والتدبير ، فقال : « اعلم أن الفقهاء يتكلمون في الفقر ، من حيث الأحكام الشرعية وينزلون لازمه ومدلوله على مفهومه من اللغة ، ولا يتصرفون فيه بغير ذلك . والنبية الفاضل منهم يسلم لأرباب الأحوال من الفقراء الفضلاء ، ولا يتكلم فيه من مقام آخر أجل من الفقه . والجاهل الغبي منهم ينكر ذلك ويتخطى رغب الصدفين ، ويتدلّى طعم شيء ، لم يذقه . وكذا جميع من لم تحذقه العلوم ولا رغبه المعارف »^(٢) .

ويورد آراءهم الخلافية بالفقر ، قائلاً : « ومنهم من يرى أن المسكين أشد حاجة من الفقير وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وزُفَر والحسن البصري . ومنهم من يرى أن الفقير أشد حاجة من المسكين وهو مذهب الشافعي والنخعي والزهري ، وقد حكى ذلك عن سفيان الثوري وعن عمرو بن دينار » .

ثم يفيدنا أن « أهل اللغة » قد اختلفوا كذلك في مفهوم الفقر وتحديدده ، فقال الأصمعي مثل الشافعي ، وذهب الفراء وثعلب مذهب مالك « ، وما أصاب حد منهم كبد الحقيقة إلا قليلاً .

ب - آراؤه الفقهية :

خرج ابن سبعين على « طريقة التعليل » التي كرس فقه ذاك الزمان العمل

(١) الموضع نفسه .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٦ .

بها ، ورأى أن « علم التعليل بئس العلم لأنه » يُستجلب بالتعب ويحدث التعب ويتعلّق بالمتعب . وأوله اجتمع من قلت وقالوا ، ووسطه من اما وان وما أشبه ذلك ، وآخره من هو وأنا » ، كما أن « احتمال الضدّ أسبابه قريبة منه جداً » (١) .

لذا ، قال بظهور الأحكام القرآنية التي تعمر فصاحتها « أذن المستقيم ، فلم تصلها عجمة الهوى » (٢) . واعتقد أن « الوقوف مع قوله : ولا تستوي الحسنة ولا السيئة - الآية منع بال المعتدل أن يتوجه الى حبّ الصيت والظهور والانتصار ، الا إن كان من أجل الله ، فهو منه عزّ وجل » (٣) .

وعرض لايضاح ما رآه الطريقة المثلّي في فهم آيات القرآن وتحصيل الاعتقاد الايماني بها ، فسأل المسلم ، مظهر هداية الله ، عن كيفية فهمه « قل إن الهدى هدى الله » وبأي وجه يتصرف فيه ؟ وما هو ؟ وكيف يحفظ ؟ وحال نيله ، ما هو بالجملة ؟ وما مفهومه في الناس ؟ وهل يرجع للذات والصفات والأفعال ، أو للذات خاصة ؟ ورجوعه للذات : هل هو بمعنى النيل ، وكأنه يقول : لا نعمة إلا الله لأن الهداية الفعلية المصرفة قد صحّ أنها من الله ؟ وأي فائدة في الاخبار عنها ؟

وقرّر في الاجابة على جميع ذلك أن « الله لا يدخل تحت عموم ما ، ولا يقال فيه : أنه مع غيره بالمعنى الأكثر ، ولا مشاركة بين القديم والحديث حتى يقع الترجيح بينهما في ذلك المعنى المشترك » (٤) .

ورأى أن الذي أحاط بكل شيء ، من حيث وجوده على الاطلاق ، لا نسبة بينه وبين ذلك . فما يبقى - اذن - إلا أن المطلوب الذي جاء بصيغة الطلب هو

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٨ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

« المطلوب العزيز » وهو لا يظفر به بالعلم فقط . واعتبر « الحال » عند أهل الحق مثل « العلم » عند أرباب الأحوال .

واستنبط من القرآن أن « روح الله لا يتوقف على أحد ، ولا هو في الناس بمعنى واحد ، وإن كان هو - بمعنى ما - واحداً هدى للمستقين الذين يؤمنون بالغيب . نعم والذين إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » (١) .

وتدقيق أبي محمد في الأمور الفقهية وتحقيقه ، جعله يتصدى - أساساً - للإيمان شرعاً ، فأورد أن « المؤمن من قال : الله ولا شيء معه ، إلا الذوات المتعلقة بالموضوعة - الراجعة الى استحقاقه الذي يلزم في أولها وآخرها وظاهرها وباطنها ، الناطقة المخاطبة بما يجب لجلاله لمن علم به من غير بحث بعاب يوم البعث ، بل بحث عري عن شوائب الوسائط الفاتلة لشخص الكمال يذكر نفسه بعلوم عالمها المفارق الكريم وينصفها بذلك ، وتنصفه هي بالتشبه والرجوع إلى معناها العزيز ، إن صحَّ أن يُقال - على جهة المجاز لمن أخبر عن ماهيته وعن أجزاء كدائها المنبعث فيها لها - رجع الى معناه » (٢) .

وقال بأن « الكافر » هو الذي يقول « ضد ذلك » .

وأوضح رأيه في من عاند الآله بمخاصمته ، مفرراً أن من تعرض الى عداوة الله خرج عن مخالطة أهله ، واستوى عليه بهتان ظلمه لنفسه . وكان ظلمه المدبر منه (٣) .

وفياً تعلق بمسألة مخاطبة الله ، قال ان خطاب الله يكون حتى لجميع من آمن به ولم يعلل إيمانه فيه وكان على صراط مستقيم لا على صراط الاستقامة » . وأفصح أن الله يفتح على أولئك دون استثناء « هذا الفتح الذي فيه الخير على الخيرات

(١) المصدر نفسه ص ١٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٧ .

(٣) الموضع نفسه .

الأربعة : الأمن من الذنوب ، وتتميم النعم ، والهداية المحضة ، والنصر الثابت القوي الظاهر الكبير المعبر - لا يصح أن يخرج من مفهومه أوج الكمال وفعله وعادته ودرجته « (١) » .

وفرق بالتناول بين زمر من المؤمنين ، لاختلاف أحوالهم ومقاماتهم ودرجات الحديث في مراتبهم والأغراض المتعلقة بها . وصنف أن « بعض أهل الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والخلفاء لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢) ، ثم رأى أن « عباد أسرار الله » لا يطلق عليهم هذا « لأنه إلههم » واعتبر أن « أهل الحق منهم الخوف وفيهم ، وكذلك الحزن » .

وأبرز حكم « مَنْ أقامه الله في مقام المظاهر ، ولم يفتن لذلك » ، حيث اعتبره في « مقام الرضى » ، وقال : انه يختلف عن « من أقامه في ذلك ، وهو يجد ذلك » لأن هذا الأخير هو المظهر الذي « ينحطُّ الكون من سمائه الى أرض عالم الكون » . ورأى أن هذا الأمر هو الذي يجعل بعض القوم يقول : « ما يفعل الله شيئاً حتى يعرفني به » ، لأنه المظهر الكريم المعبر المشار اليه .

وتصدى ابن سبعين ، لحالة « مرتكب المعصية أو فاعل الموبقة » ، على الوجه الفقهى الذي رسمه منطقاً لمواقفه تجاه العامة من المسلمين ، وأحوال معاشهم وكسبهم باختلاف ، فأصدر الحكم القائل : « من ارتكب القبيح واستوى على ظهر الغرر المحامل الى منزلة المكر ، حيث يساوم الوهم ظالم الشهوة ، شهد عليه النور الإلهي بالجهل والحرمان وكان عدو الله الأخس » (٣) .

ونظر في الاخلاص ، فرأى أن « تعلم الاخلاص حكمة » ، ووجوده نعمة متعددة . وهو رأس الفضائل الإلهية ، وهو أسُّها ومقومها . وافراده وتجريدا الضمير

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٨ وتاليتها .

(٢) المصدر ذاته ص ١٤٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

به ، الى جهة الله خاصة ، صورة متممة «^(١) . واعتبر ابن سبعين أن المحقق يستطيع بالاخلاص ان يفارق العالم المجموع الكثير من الكليات الطبيعية والعقلية والمنطقية في واحد ، ويجد المجد المنتظم في شاهد .

وأباح « الخلوة » لأن فيها « نور الله » ، إما صحبة الذكر ، أو الفكر ، أو التوجه «^(٢) .

ورأى في ركن الاسلام - الصوم ، ضرورة أن يكون في « أكثر الليل وأكثر اليوم »^(٣) ، لأنه يحفف رطوبة « الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب » ، ويلين يبوسة « الأحوال المانعة من الشأن الموهوب » ، وترك الحواس ، وتستيقظ النفس « و تعمل ما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب » .

أما حديثه عن النبي ، فقد كان باعتباره مصدر السنة التي هي أحد الأدلة الشرعية في الفقه ، حيث ذهب الى أن « من خدع رسول الله (ﷺ) أظهر الله عليه غير الذي يحبّه ، وأنساه ذكره ، وشغله بغير رسالة ذكر السفير (ﷺ) ، وبذلك يستحق المكر »^(٤) .

من هذه الزاوية الفكرية التي تلامحت في ثنايا جرائها العقيدية ، عرف شيخ عبد الحق بن سبعين فقيهاً صالحاً ، يقتدي الناس بأفعاله ويهتدون بآرائه ، بحب الايثار ، ويعطف على الجميع ، ويجب أعداءه^(٥) .

ولقد كان لهذه الآراء المتعلقة بالفقه جوانبها المتكاملة الأخرى في اطار المنظومة اعتقادية التي كانت توجه بحوث ابن سبعين في مختلف ميادين المعرفة ، فتصفي

١ - نفس نفسه ص ١٤٢ .

٢ - نفس نفسه ص ١٥٦ .

٣ - نفس نفسه ص ١٤٢ .

٤ - نفس نفسه ص ١٥٠ .

٥ - محمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ . الفصل الاول من - - دليل من البحث .

على موضوعات بحثه تلك السمة المميزة الكفيلة بتسويق الاتجاه الذي سلكه المرسى
أبو محمد في هذا المجال من البحوث الدينية التي عرض لها ، وتتبدى تباعاً .

الفصل الثاني المتكلم

اشتملت ثقافة ابن سبعين على ذخيرة منهجية ونظر في مسائل دينية ومعالجات ، جرى الاصطلاح على تسميتها في البحوث الاسلامية « علم الكلام » . والاطلاع على ما يتعلق بهذه الأمور من أوضاع دقيقة تكشف عن رؤية مذهبية ، يوضح بُعداً جديداً من المخطط الترسيمي للقدرات التي وظّفها ابن سبعين في درك المرامي التي قصدها من نشاطاته الذهنية ، في أثناء نضالات تنظيره المسلمات الاعتقادية وصوّغها الشكلي عنده .

ماهية علم الكلام ووضعيته :

يطلق اسم « المتكلم » على مَنْ يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها^(١) . وقد عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنة ، وسرُّ هذه العقائد الايمانية هو التوحيد »^(٢) .

ويميل بعض المحدثين^(٣) الى اطلاق اسم « علم التوحيد » على تلك الزمرة من الموضوعات ، دون ادخال أي تعديل في نوعيتها . وسواء قلنا علم التوحيد أو الكلام فانه يحتفظ بتعريفه ، من حيث هو « علم يبحث فيه عن وجود الله وما يثبت له من صفاته وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل لاثبات

(١) عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ١٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ .

رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب اليهم وما يمتنع أن يلحق بهم » .

أما غاية هذا العلم فهي القيام بفرض مجمع عليه ، من الوجهة الدينية الاسلامية الصرف ، ألا وهو معرفة الله بصفاته « الواجب ثبوتها له ، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه بها » . والتصديق - الى جانب ذلك - برسله على وجه يقين الدليل .

والأسلوب الذي يتبع لتحقيق تلك الغاية ، هو تسمية المعلوم الى : ممكن لذاته وواجب لذاته ، ومستحيل لذاته . أما الوسيلة المنهجية - بعد هذه القسمة - هي إثبات القِدَم والبقاء ، ونفي التركيب والقسمة ، أو الحديث في ما يسمّى « أحكام الواجب »^(١) . ثم يتبع الحديث في الصفات الوجودية اللاحقة على المراتب الوجودية ، لأنها كمال تلك المراتب . هذه الصفات هي : الحياة ، العلم ، الارادة ، القدرة ، الاختيار ، الوحدة ، الكلام والسمع والبصر وما يماثلها . لقد ولد علم الكلام بتأثير الرغبة الجامعة للردّ على الملاحدة والدفاع عن « الحقائق » التي جاء بها الكتاب ، ثم بدأ ينمو أخذاً على عاتقه « إثبات تلك الحقائق » منطلقاً من « النص المقدس » .

ولا شك في أن الكلام قد « ذاع في جميع الفرق الاسلامية ، بما هي فرق دينية - ثقافية - سياسية » . وتطور هذا الميدان ، بما احتواه من موضوعات ، من « جملة مذهبية غامضة متحولة » الى « علم يلبي واقع النزعات المتباينة لدى غالبية الناس في البيئة الاسلامية » . وقد ساعد في ذلك أن « هذه النزعات تقع في منزلة بين منزلتي الفكر الفلسفي المجرّد والفكر العملي اليومي ، أي بين النظر والعمل »^(٢) .

ومن السهل أن نرى في المتكلمين ، تبعاً للثقة بقدرة العقل على درك

(١) انظر : محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٣٢ وما بعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٠ وما بعدها . ابن

تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) عادل العوا : المرجع المذكور ص ١٥ .

الحقيقة ، فثنتين : الأولى تترك للعقل مجالاً ضيق الأفق شديد التحديد ، بينما تفتح الثانية أمامه أرحب الأبعاد لمطامح دون تقييد . يؤثر في ذلك الأسباب الشخصية والبيئات الاجتماعية والأحوال الثقافية ، فلا نعدم وجود متكلمين بين بين ، بالنسبة لما ذكر .

وبغية الوصول الى نظرة صحيحة عن « حالة الكلام » في عصر ابن سبعين ، أعرض لتسلسل الأطوار التي مرَّ بها ، حتى المرحلة التي تهمنا .
هذه العهود هي :

١ - النظر في النص القرآني لتوضيح المعنى الظاهر منه ، وليس لما في القرآن من محتوى فكري أو مشكلات^(١) ، وان لم يتورَّع المسلمون - بعد أن جمع عثمان ابن عفان القرآن عن أن يضيفوا لبعض المقاطع هوامش تفسيرية ، مهما يكن شأنها قليلاً* .

وهذا الانفراد بوجه خاصة في التأويل ، الى جانب الانفراد بوجه خاصة من القراءة ، أفسح المجال لتعدد المدارس بين مدينة وأخرى : مكة والمدينة ، البصرة والكوفة . « ثم قَوَّى هذه النزعات ما نشأ من مدارس نحوية »^(٢) ذهبت في التفسير مذاهب شتى .

٢ - الالتقاء بالفكر الديني المسيحي ، حيث لجأ المسلمون الى « أهل الكتاب » بغية ايضاح بعض ماورد في القرآن من اشارات الى « العهد القديم » ، يضاف الى ذلك تأثير أولئك الكتابيين الأول الذبن كانوا قد أسلموا ، أمثال : كعب الأحبار ، وهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام ، الذين احتفظوا من عقائدهم المسيحية أو اليهودية بما لا يتنافى مع الاسلام ، ولا سيما الروايات المتعلقة ببدء

(١) جولد زهير : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن ص ٨ وما بعدها .

* لا بد من ملاحظة أن أهل البدع من خوارج وشيعة لم يتورَّعوا في العهد التالي عن جعل النص المتلقى بالقبول موضعاً للنظر . وقد قال الشهرستاني (الملل والنحل ص ٩٥ وما بعدها) في ذلك : ان فئة الخوارج رفضوا الاعتراف بالسورة الثانية عشرة (يوسف) ، لأنها بما اشتملت عليه من قصص الحب لا تليق بالقرآن . أما الشيعة فيدعون أن سوراً كاملة قد حذفت من القرآن ، وهي منزلة تعزيراً لآل البيت ، علي وأسرته .

(٢) غريده وقنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ج ١ ص ٤٤ .

الخلق^(١) ، وان كانوا - على الأكثر كما يفيد ابن خلدون - من البدو الذين « لا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك » .

ولقد رأى غالبية المسلمين في العناية بالتفسير أمراً مذموماً إثر وفاة الرسول ، فنحن نلمح عمر بن الخطاب يدي حذراً عفويا تجاه الذين حاولوا تفسير ما استعصى فهمه من القرآن^(٢) ، ولقد كان « قاسم » عم أبي بكر الصديق و« سالم » عم عمر ابن الخطاب يمتنعان عن تفسير القرآن^(٣) ، خشية أن يجر ذلك الى نتائج عقيدية ، فاستند إلى أحاديث يردان بها كل اجتهاد * .

٣ - صياغة الخصومات السياسية بأشكال دينية ، بدءاً من مبايعة عمر بن الخطاب أبا بكر الصديق خليفة للرسول ، ومروراً بمجيء بقية الخلفاء الراشدين واختلافات مؤيديهم وأبناء عمومتهم وخوولتهم ، حتى قتل علي بن أبي طالب (٤٠ هـ - ٦٦١ م) بعد التحكيم ونقل الخلافة الى دمشق ، وما نشأ عن ذلك من تشكيك الخوارج بشرعية ما هو دون فترة الخليفين الأولين والسنين الأولى لخلافة عثمان وخلافة علي حتى موقعة « صفين » واعتبارهم الأمويين غاصبين . ومثل أولئك ظهور الشيعة الذين اعتبروا أن أنصار علي الذين أخلصوا له الولاء حتى بعد احتكام صفين هم الشرعيون ، فاستمروا بعد مقتله على إكرام يخصونه به^(٤) .

فقد نشأ عن جميع ذلك تصورات نظرية دينية مندمجة بالمزاعم والاتجاهات

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٤٩ .

(٢) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ٥ .

(٣) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ج ٥ ص ١٣٩ و ١٤٨ .

* مثال ذلك الحديث : « لا أخاف على أمتي الا أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا ويتقاتلوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذهم المؤمن بيتغي تأويله ولا يعلم تأويله الا الله » . (أورده السيوطي : الاتقان ج ٢ ص ٤١) والحديث : « دعوني وما تركتم . انما أهلك من كان قبلكم كثرة سوء الهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه واذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم » (أورده النووي : رياض الصالحين ، برقم ١٥٨) .

(٤) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٧٤ .

والآراء تحفل بها كتب الفرق مختلفات .

٤ - الالتقاء بالفلسفة اليونانية ، وصراع العقل مع النقل ، حيث توطدت أركان الكلام « علماً » . فقد نشأ علما النحو والصرف بتأثير المنطق الصوري ، وكان للمناظرات بين اللغويين أثر عظيم في تأويل النصوص القرآنية^(١) . وعمد علماء الاسلام ، للرد على الما اهب المخالفة للاسلام كالمزدكية والمانوية والدهرية ، إلى أسلحة المنطق ، فكان في ذلك مذهب المعتزلة متميزاً .

٥ - انحلال المعتزلة بانفصال أبي الحسن الأشعري ودعوته لمذهب أهل السنة ، باتخاذ موقفاً وسطاً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ، حدّد للكلام في الاسلام مستوى لا ينحرف نحو العقل الفلسفي الجاف ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحد الأدنى من جهد التفكير والروية^(٢) .

٦ - ظهور الانتقائية الغزالية وطريقة « المتأخرين » أمثال الشهرستاني (٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م) وفخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ - ١٢١٠ م) وغيرهما . فقد هيمن الغزالي بانتاجه الضخم المتنوع على تاريخ الفكر الاسلامي ، مبتدئاً بعلم الكلام معترفاً به علماً « وافياً بالمقصود » محللاً لأساليبه وحدوده ، ثم عدم الاكتفاء به لكونه لم يف بمقصوده هو ، وأقل منه كانت الفلسفة عنده ، حتى اهتدى الى الصوفية ، بعد أن أعطى علم الكلام المنطق الأرسطي أداة دقيقة حادة^(٣) .

٧ - التقليد والجمود اللذان سيطرا في وقت اتسم بعنف هجمة « ابن تيمية » وتابعه « الجوزي » على علم الكلام ، حيث بدأ هذا العلم يتصلّب في الأطر التي تناقلتها الكتب المدرسية تقليداً ، اذ يقبل العلماء عليها شارحين ، ثم يعيدون

١ - أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٥٥ وتاليتها .

٢ - عدل العوا : الكلام والفلسفة ص ٤١ وتاليتها .

٣ - عوديه وقنواتي : المرجع المذكور ص ١٢١ وما بعدها .

شرحها مراراً .

هذا يعني أن علم الكلام قد وصل في حياة ابن سبئين الى حالة من الركود والجفاف ، ونشفت عليه أزياءه الأشعرية ، وجمد في الأطر المتداولة تقليداً يفتقر الى أي جهد جديد .

علم الكلام المضاد :

نظر ابن سبئين صاحب البصيرة النافذة والاعتقاد الايماني الطافح ، في علم الكلام في حالته الراهنة تلك ، وكانت له ردود على ما ساد أوساط المسلمين من آراء الأشعرية خاصة ، وبقيّة المتكلمين الآخرين كالمعتزلة والجهمية والمرجئة . وعمد الى معارضة علم الكلام السائد بكلام بديل يحمل في روحه المذهب الخاص به ، ويجري في أوصاله نسغ النظر الذي يميّز جميع ما كتب عبد الحق ويفرده .

فهو ضد المتكلمين الذين عاصروه ، لكنه لا يستغني عن الولوج الى قضايا علم الكلام ومسائله ، فيتعرّض لمختلف أنواع الجدل الذي يثيره هذا الأسلوب من معالجة النص الديني وما يستدعيه من طريقة للبرهنة على مسائله المحورية . ولقد كان ذلك دافعاً قوياً للمطامح العقلية والسمات الابداعية في فكره ، لتخطّي الشكل الذي استقرّت فيه مسائل التوحيد .

أولى الخطوات التي قام بها مفكرنا في هذا السبيل ، أنه تناول نماذج من الاتجاهات الكلامية عند الفرق المختلفة بالنقد ، ثم قدّم أبدالها النضاحة بمذهبه ، مخلفاً طرق « البراهين الاقناعية في البعض ومن حيث البعض » بعد أن أفاد - على نحو واضح - أن « من أهل الاحوال مَنْ هو هذا الكلام عنده من برهان وجودي ، ومن العلماء من يجعلها من قبيل الأمور الخطابية ، وفيه مخاطبة برهانية - بل مخاطبات ، وفيه ما قوّته قوة الجدل ، ومن مخاطبته ما هي شعرية بالقصد الاول ، ومنها ما يستند الى النقل والعقل بحسب ما ينظر فيه أو يقبل وبحسب حبّ

الناس»^(١) .

ان الآراء الكلامية السبعينية ضد الآراء السابقة ، بسبب الأساس الذي تركز عليه ، هذا الأساس الذي يلخصه ابن سبعين بقوله : « من أخلص لله ، واخلاصه ذاته ، وذاته جميع الأمور كلها ، وتلك الأمور عين نفسه ، هو السلام . ومن عَلمَ الحقَ بعد ذلك ، وذلك الحق عينُ باطله كان المؤمن . وذلك المؤمن هو ذلك ، الا أنه مثل نفسه التي كان عليها التوجُّه واصطادها القصد المعتبر »^(٢) . وهذا ما يجعل صيغة الكلامية تدخل في الزمرة العامة لمنهج النظر الذي يرى في الايمان رؤية خاصة .

الايمان عنده « ايمان الماهية » ، والنطق الصالح هو « نطق الوجود » ، و« الدعوة التامة دعوة الباطن الظاهرة على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان »^(٣) .

وباعتماد هذه القناعات كان لا بد للنظر العقلي من أن يتخذ صيغة أخرى مغايرة لتلك التي تشنَّجت فيها الاستنباطات الكلامية السالفة . وغدا ابن سبعين يطلب من المشتغل الطامح إلى الحقيقة أن يتبع خطوات منهجية تقوده الى جادة الصواب ، وهي خطوات متسلسلة بدقة ، تتدرَّج من حال لأخرى في بحث الوجود .

يقول ابن سبعين في ذلك : « اطلب الأمور الذاتية بالنظر ، وحرِّر القول في الكلِّ بالعين ، وعوِّل على الوجه الغير بالشعور الخلاف ، بالعلم الأمثل ، بالحال البعيد عن ذلك ، بالالزام القريب منه ، بالدليل الجميع بالمجموع ، بل الفرد بالفرد ، بل البد المفروض الذي لا ينسب له ومنه ، أو هو أو كذلك بتشكيك ، أو

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٠٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٦ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

قريب بنوع من أنواع الصفح ، أو هذه ، أو هذا أو هو ، أو ما في الصدور ، أو الذي اذا نظر في المكتوب أجابك وكان جوابك «^(١)» .

وحاصله عند ابن سبعين : هو كون الوجود ماهية أوهم الوهم فيها الاشتراك ، وبسطها حيث قبضها ، وغيبها حيث أظهرها .

نحن - هنا - أمام طريقة في الجدل تدخل روحاً جديداً إلى علم الكلام آنذاك ، لأن مبدأ « وحدة الأضداد » فيها يبدو أصلاً غالباً على مبدأ « عدم التناقض » الذي اعتمده الكلاميون جميعاً أساساً في مناقشاتهم وإثبات أصولهم .

وتزداد الشقة بالاختلاف بعداً بين الكلام المعروف والبديل الذي يريد مفكرنا إرساء دعائمه وقواعده ، من خلال اعتباره « حقيقة الماهية صورة علمية ، ظهرت الذات بحسبها ، فظُنَّ أنها ذات أخرى ، وانما هي مظهر للذات ومرتبة فقط ، والذات بها وبأمثالها ذات فقط لا زائد . وهي بدون الذات لا شيء أصلاً » . فأين الاشتراك ؟

بعد وصول متكلمنا الى هذه المرحلة ، يعود لايضاح نفيه الاشتراك ، باللجوء الى الربط بين البسط والقبض ، ويقرّر أن « البسط حيث القبض » ناشئ من الظن أن للذات : « في البَيِّن وجوداً مما تماثل به الذات في الوجود وتشاركه فيه »^(٢) ، فتقول الذات : « أنا عين موجودة » . وهذا يعني أنها انبسطت وادعت الظهور . ويكون ذلك « عين قبضها » لأن الحقيقة هي أن « الظاهر الموجود انما هو الذات بحسب مظهر من صور علمه » ، فهو الظاهر والصورة له ، والعكس وهم لا أصل له .

على هذا النحو ، يتناول ابن سبعين مسائل علم الكلام ، ويحذّر من

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

الالتفات الى الشائع من أقوال المتكلمين ، لأن « حاصل أمرهم : أنهم يعتقدون في الله أنه خيال الانسان ، وذلك الخيال فرضه وهمهم قديماً . والشريعة - عندهم - مفهومة لعقلهم المعقول »^(١) .

النظر بالمسائل الكلامية :

تخطى ابن سبعين « الكلام » الى مرحلة أغنى وأدق ، هي « التحقيق » ، حيث يغدو « كل كلام في التحقيق هو بخلاف الحق ، أو معنى يخبر عنه ولا يجتمع معه في الدلالة ، ويجتمع معه في الوجود »^(٢) . فكيف كان له هذا النظر ؟

عرّف بالوجود منسوباً الى الله الأزلي ، ورأى أن اقتران متغيرٍ بمتغيرٍ زماناً واقتران متغيرٍ بثابتٍ دهر . واقتران ثابتٍ بثابتٍ أبد . وثابت - وحده - أزل . ودعا الى رفع الادراك والعادة « بالعلم والتصريف » ، بحيث يغدو الوضع « لا حسن ولا قبيح » .

على هذا النحو ، تكون النتيجة المحصلة هي أن « الوجود قضية فيها كل شيء حاضر ، والحق مع كل شيء ، وفي علمه كل شيء ، في الأزل والأبد ، وعلمه عينه . وهو لا تحكم عليه الأزمان . والكلُّ حاضر في القضية »^(٣) .

هكذا ، يتقرر لدى مفكرنا أن الأبد قضايا ، والقضايا أزل ، والأزل على مُشار إليه ، والمشار اليه على ذات ، والذات واحدة . فالله فقط - لا شك في ذلك^(٤) .

واعتماداً على ذلك ، وجّه ابن سبعين نقوده لفرق الكلام ، مهتماً بأكثرها اتصافاً بالنظر العقلي ، المعتزلة ، ومتعرّضاً لأشهرها في المسائل الخلافية بينها من

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١١ وتاليها .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣١ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

جهة ، وتغليظه إياها من جهة أخرى .

أ - نقد آراء المخالفين :

عاب ابن سبعين على المعتزلة وصفهم « المعدوم » بأنه « شيء » وما ينشأ عنه من قول بقديم العالم ، وخروج عن الاسلام .

ورأى أن « المعدوم ما ليس بشيء » ، واعتبر هذا يطرُد وينعكس ، لأن ما ليس بشيء فهو معدوم ، وما هو شيء فليس بمعدوم .

وقد غلَطَ المعتزلة بقولها : « الاعدام معنى يخلقه الله لا في مكان ، فيفنى به العالم » . وقال : ان « الاعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفى لا يتضمن وجود معنى ، ولأن الاعدام لو كان معنى لكان يجب ثبوته مع الله في الأزل ، وذلك محال . وإذا استحال وجوده فيما لم يزل استحال وجوده فيما يزال . ولا يصحّ قول من قال : ان الاعدام يتعلّق بالفاعل ، لأن ما ليس بمعنى محدث لا يتعلّق بالفاعل » (١) .

كما فسّقَ المعتزلة في مسألة « العفو » الإلهي ، وقال : « ان قلت في سرّك ان العفو غير جائز ، وواجب على الله أن يعذب كل مُصِرٍّ بطول الأبد ، فتفسق وتلحق المعتزلة » (٢) .

وخالف المعتزلة والوعيدية في « الشفاعة » ، ونصح بالحدّز « كل الحدّز ، أن تنكر تشفيع الشفعاء ، وحطّ أوزار المجرمين » (٣) .

وحذّر من الاعتقاد الاعتزالي بأن « التائب من ذنب ما وهو يفعل غيره ، انه غير تائب من الذنوب المذكورة حتى يقلع عن الجميع » (٤) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٠ والتالية .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٦٢ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٦٢ .

(٤) (الموضع نفسه) .

وتخطي قول الأزارقة : ان « العاصي كافر بالله كفر شرك » .

وتجاوز قسمة « الذنوب الى كبائر وصغائر » عند غالبية المعتزلة .

واعتبر أهل الحق يقولون غير ذلك . ثم عمد الى اظهار الموقف المائع الذي يتخذه الكلاميون في أحكامهم وجداهم ومناقشاتهم من الله ، فقال : انهم في ذلك « مترددون بين أحكام صفاته وجوداً وعدمًا ، رضى وغضباً ، عطاء ومنعاً ، عذاباً ونعياً ، غنى وفقراً ، صحة وسقماً ، جاهاً وخملاً ، خفاء وظهوراً . وهو الكريم الذي يعطي بالمسئلة ، وهو الوهاب الذي يعطي بغير مسئلة »^(١) .

وجاهر بالرأي بأن لا خير في الوعيدية ولا المرجئة ، فالوعيدية تقول : « ان الله لا يغفر ذنباً » ، والمرجئة تقول : « ان الله لا يؤاخذ بذنب » . فأبطلت الأولى « رسم التوحيد » ، وأبطلت الثانية « وجه التكليف » ، وعطلتا « حُكم صفتين عليّتين واسمين حسنين » لله^(٢) .

ب - الأحكام البديلة :

رفع عبد الحق مكانة العقل وقدره ، وما انتقص الانسان من حقه شيئاً مذكوراً ، ورأى أن « العقل خَلَقَ ضابط للعين ، وميزان لها يقيدُها ويضبطها ، ويميّز صحيحها من سقيمها » . واعتبر الانسان خليفة ، وهو « خلق ضابط لجميع الصور الحسية والخيالية ، وميزان لها يقيدُها ويضبطها ، وهو الميزان الأكبر ، والخليفة الأظهر ، ميزان الموازين ، وخليفة الخلفاء . والعقل بعض ما فيه ، والعلم جزء مما يحتويه »^(٣) .

ورأى أن الله في كل شيء بكنهه ، وليس في الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٢ .

ليس بشيء وما هو شيء معاً ، « فَعَيْنُ مَا تَرَى ذاتُ لَا تُرَى ، وذاتُ لَا تَرَى عَيْنَ مَا تَرَى . فجاء من ذلك أنه حَصْرُ مَنْ انحصر ، وَبَسْطُ مَنْ انبسط وانحصر وانبسط » (١) .

وَقَرَّرَ بادية ذي بدء أن لا بقاء الا لله وحده ، وأن الفناء لكل ما سواه بالذات في كل نفس (٢) .

وقد أدلى برأيه في مسألة « العلم » قائلاً : « الذات عَرِيَّة عن المادة ، والعلم - كالمشوب بها ، شيء لا كالمستند الى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحال فيه حلول الماء في الاناء . ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويُشار إليه صُحْبَةً مجموعته الأول والآخِر والظاهر والباطن . فالذات مع العلم دائماً ، وهي الباطنة وهو الظاهر ، بخلافك أنت الظاهر وعلمك باطن أبداً وما في الوجود سواه معك وسواك به ، فأنت معينٌ صورة علمه وغير معين علمه . وهو علمك ، وحكمه فيك بخلاف حكمك فيه . ترى وتبصر وتعلم ، وبك يرى ويبصر ويعلم » (٣) .

فوصل الى « الوحدة » عن طريق العلم ، بل رأى أن العلم يصرف ويثبت وحدة التنزيه الى الموجود ، ذلك أن « الوحدة لا تشير الى مقام معلوم دونه ، ولا تدلُّ على سواه ، ولا تثبت مع وجود الأوهام ، ولا توجد دون مقام . الوحدة به ، والكثرة له ، والأسماء تنصرف الى الواجب ، وتجمع بمعلوم الجمع الواحد في الشاهد والغائب » (٤) .

وفي معرض حديثه عن الوحدة يرى أن الكثرة المنسوبة اليها تشير الى جميع الأسماء والمسميات لله ، وتصرف الاحاطة اليه . ويرى أن أسماء الله

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .

(٣) ابن سبعين . (م . ت) ص ١٣١ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

« اعتبارية » ، فلذلك لا تنتقل ، ولكون مسألاً واحداً ، فبعضها يتبدل من بعض^(١) .

الله فقط . هو الأول من حيث هو الآخر ، وهو الظاهر من حيث هو الباطن ، وهو بكل مدلول منها هو ذلك^(٢) .

لذا قال ابن سبعين « بظهور التنزيه وبطلان التشبيه » . وبني رأيه في ذلك على أن « الجسم ما بين نهايتين وعدَمين ، لأنه هو الذي كان في النظام القديم يشمل كنية النظام العام ، فخرج من العدم والجواز الى الوجود المشخص والثبوت . ويمكن منه وفيه أن يرجع الى ما كان عليه ، فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محل . وهو واقف من صفة نفسه على حاشيتي النقيض »^(٣) .

واذ يبسط القول في رأيه بعلاقة الذات بالصفات ، يقول : « لا حول ولا قوة إلا بالساري بذاته في أفعاله عن أسمائه بصفاته »^(٤) . ومفاد ذلك عنده أن الله أحبّ فتسمّى بالحي ، وأحاط فتسمّى بالعالم ، واستدعت معانيها الظهور فتسمّى - تريد ، وقبلت ذلك فتسمّى بالقادر . هو عين كل ظاهر ، فحق له أن يتسمّى - لظاهر . وهو معنى كل معنى ، فحق له أن يتسمّى بالباطن . وله القبلية المرتبية لوجودية بالفعل ، فحق له أن يتسمّى بالأول . واليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة لا يجحد ، وبحكم أن عدم النهاية هو له حقيقة ، فحق له أن يتسمّى بالآخر . وله لاحاطة ، وبعين ما هو محيط هو به عالم ، فهو بكل شيء عليم .

ثم يفضي بعد ذلك بأن الله ثابت متلّون ، ومتبدل متصّون الترتيب الطبيعي الذي جماعه التركيب العرشي هو حكمته ، فحق له أن يتسمّى بالحكيم . ومقادير ما ترتب متناسباً ومتنازلاً هو المقدّر لها ، فحق أن يتسمّى بالمقدر والمترتب والمقتدر .

(١) ابن سبعين . (م . ت) ص ١٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

(٣) نوضح نفسه .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .

أسماء الله عند ابن سبعين ليست عَيْنَ معانيه ، وليست غيره ؛ « فالحكم لها يثبت الحكم له بها ، وهي هو فالحاكم كله ، لا يريد الا ما تقبله معانيه ، وهي هو . فقبولها نفس إرادته ، إن كُلياً فكلية ، وإن جزئياً فجزئية . . وحدوث العالم ثابت له في الأزل ، وهو هو » (١) .

أما حكم « القرآن » عنده ، تلك المسألة الخطيرة التي قصمت التفكير الديني الاسلامي وفرّعت فيه الاتجاهات ، فيحققها في رؤيته أن : « القرآن كله هو الذكر الأعلى » ، وهو « أجلُّ معجزات النبي » لأنه « صفة ذات الله » وما عداه من المعجزات « صفة فعل الله » ، وبذا يقرّر أن القرآن « من المعجزات الباقية » وغيره « من المعجزات الذاهبة » بذهاب وقتها ، فهو معجزة كانت وبقيت .

وإذا كان ذاك كذلك ، فانه ينظر الى « كلام الله » ليفصح عن رأيه في أن : « الله يتكلم ، ويخبر ، ويحقق الحق ، ولا يلفظ » (٢) . ومردُّ هذا الموقف الى اعتباره الله محيط ، واحاطته منحطة عنه ، محمولة فيه مشار اليها به ، واليه بها ، جزء كل وكلّ جزء ، عموم وخصوص ، وخصوص وعموم ، « كلّهُ أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كلّهُ ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه . بل لا كل ولا جزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر » (٣) .

كما تصدى مفكرنا لبحث قضية « الاستواء على العرش » التي أثارها في الفرق المختلفة صنوف الآراء المقدمة لتفسير النص القرآني : « والرحمن على العرش استوى » . فكان موقفه جملة استفهامات استنكارية تجلّت في تساؤلاته : ليت شعري ، هل كان ذلك ولم يزل ؟ أو حدث بعد اذ جاء بحسب ما يجب في حقه ؟ أو هو بحسب قراءة ما ؟ أو الى الله علمه ؟ أو هو في كُنه كل أحد ، والاغوذج يخصص مهمل الذات ؟ . اذا علم العبدُ الله ، هل يصحُّ له أن يقول : الله ، أم

(١) ابن سبعين : الموضع نفسه .

(٢) ابن سبعين : ص ١٣٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

لا ؟ أم هل له أن يجمع بين ذلك ؟ .

وينهي الإنكار والاثبات هذين ، بقوله : « ما أعجب الحبّ في قلب من لا يوجهه الى شيء حتى تقرأه طباع التحقيق ، وكذلك التوحيد ، وكذلك المعرفة وأكثر المقامات هكذا » (١) .

نعم ، مهما تكن المذاهب والآراء والأوضاع والفرق والاتجاهات والخلافات والبراهين والأصول ووجهات النظر لدى الأفراد والفئات ، عند المتكلمين طراً والمتدينين ، فإن أبا محمد يرى « الله فقط » ، وهو - عنده - له الكل بالأصالة كل كمال . وهو الكل بالمطابقة ، وبالتضمّن عين الكمال وسرّ الجمال وغاية الجلال . الكمال له بك معيّناً ، وكمال الكمال له بك لا معيّناً . وبدونك لا وصف له سوى ثبوت . وهو الوجود في كل موجود . وهو مع كل شيء . ومتى سرى من ذلك شيء حكم الى غيره ، فمنه لا من ذلك الشيء ، فله في ذلك الحكم إيجاده ، ونشئه فيه الشبه فقط ، لأنه في الماء ماء ، وفي النار نار ، وفي الحلوحلو ، وفي المرّ مرّ » (٢) .

ويرفع صاحب « الأقوال التي تميل اليها بعض القلوب وينكرها بعض لأسماع » (٣) ، صوته بالقول : « يا قومنا ، يا مَنْ تعيّن على الحرّ اسعافهم ، وبالنضار انصافهم ، اذا كانت النكتة لا تقف ولا تتحرك كان المجموع بها ، ويظهر المحيط هو المحاط به والاحاطة معاً ، وتنصرف القوى بالدور الراجع والمعنى خامع الذي تنفس به ريح الغلط ، وتحفّ به رطوبة التمويه القائم على كل نفس بما عبثت وانتكست ، ويستقيم الواحد ولا تسع فيه الوحدة ؛ فكيف من يقدر ، وما هي القدرة ؟ ومن يدرك ، وما هو الادراك ؟ ومن يخبر ، وما هو ذلك الخبر ؟ ومن يريد ، وما هي تلك الارادة ؟ . واذا صمت لسان التحقيق واستجاب الله له عند

١ - (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٠ .

٢ - (٣) ابن حبيب : نقله ابن العماد في الشذرات ج ٥ ص ٣٢٩ .

دعوة القسط ، وسكت الضمير ، وكان الله ما به هو ذلك المدرك المسكوت عنه
والمبحوث به فيه واليه عليه مَنْ القائلُ ومن المدرك ومن المتكلم وَمَنْ وَمَنْ ،
قلت : ذلك لأن الإشارة تجرّ الى مقابلة الأنفاس بحسب الشعور . والمرتبة المعقولة
مسئلة جوابها وجود عينها « (١) » .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥١ وتاليتها .

الفصل الثالث الصوفي

يفيد تتبع فكر ابن سبعين في موضوعات التصوف إفادة بالغة الأهمية ، لما قام به في مسير هذه الحركة الدينية من دور فاعل . وقد وضع مفكرنا في التصوف - دأبه في كل موضوع تناوله - نظرات شخصية تتسم بالجدة ، وتطمح الى السبق . واذا كنا قد وضعنا اليد - حتى الآن - على جانبين نظريين من تفكيره المتميز ، فان دراسته متصوفاً ستطلعنا على منحى ثالث أحدث تشبُّتاً في مواقف الناظرين اليه لا ينكر .

التصوف وأحواله :

يختلف التصوف في جملته عن علم الكلام ، منهجاً وغرضاً . فالكلام ، كما عرض ، ينزع الى الباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل ينجح الى اقامتها على أساس من العقل . أما التصوف فانه يرمي الى تذوق العقيدة والتحسُّس القلبي لها ، لا البحث فيها بحسب منهج العقل ، ولا التدليل المنطقي على صحتها . انه يستشفها نوراً روحياً لا يملك أسبابه العقل .

المتكلمون يرون أن العلم تفقُّه ، وأن العلم بالله يجيء عن طريق النظر العقلي ، وان لم يغفلوا النص الديني . أما الصوفية فيرون العلم اليقيني انما يجيء عن طريق الحدس او الذوق أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، ولا يستمدون هذا العلم عن الكتب ، ولا يتلقفونه من معلِّم ، كما أنهم لا يستقونهم عن خبرة أو نحوها^(١) .

(١) انظر : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٠٥ وما بعدها . أحمد البرنسي : قواعد التصوف ص ٦ وما =

والمتصوفون المسلمون « كانوا يرمون الى التخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء ، لتصفوا وأرواحهم ، وتحيا فيهم الخصال الحميدة ، فيتوصلوا الى مشاهدة الحق أو الفناء فيه »^(١) . ورأى ابن خلدون أن « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك . ولهم من ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات . . . لهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه »^(٢) .

كما أن « للصوفية لغة خاصة بهم ، وتعبيرات فنية استقلوا بها في الافصاح عن آرائهم وأغراضهم »^(٣) .

لكن الانصاف في شأن القوم « أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بها بما لا يقصدونه . وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور . . وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها »^(٤) .

حتى لقد عرّف بعض الباحثين التصوف بأنه « تيقُّظ فطري يوجّه النفس الصادقة الى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول ، فالاتصال بالوجود المطلق »^(٥) .

وللمتصوفين مراتب وأوصاف خاصة وتسميات ، بعضها معلوم وذائع ، وآخر يُعدّ من الأسرار المكتومة * . وربما كان « أهم صفاتهم الاحساس الديني العميق ، والشعور الغامر بالضعف الانساني ، والخوف الشديد من الله .

= بعدها . ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ١٧ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٥ وما بعدها .

(١) جيبور عبد النور : التصوف عند العرب ص ٧٠ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ وتاليتها .

(٣) محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٨ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٧٤ ، والتالية .

(٥) ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٨ .

* منهم : النجاء والنجباء والأبدال والاخيار والأوتاد وقطب الغوث أو الوقت وغوث العالم . أولهم (وهم أدناهم درجة) لهم مهام في العالم لا يفهمها الا من كان في درجتهم من القداسة ، وآخرهم (وهو أعلاهم مرتبة) يمكنه باستحقاقه التكفير عن خطايا البشر الذين يجهلون . (انظر : محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ص ١٧٦ عبده الشارح : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ص ٤٦٣ وما بعدها . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٥٤ وما بعدها) .

والتفويض التام له ، والخضوع لارادته «^(١) .

ويمكن ارجاع نشأة الصوفية في الاسلام الى « حركة الزهد » التي كان غرضها التشبُّه بالسلف الصالح من الصحابة والخلفاء الراشدين ، كما دعت اليها « الأثرية » نواة السنة الأولى ، وبعد أن زادت المغالة بالزهد نتيجة ما أدى اليه انتشار « المرجئة » من تفشي الضعف في العقيدة والفساد في الأخلاق ، حيث راح الناس يرتكبون المعاصي آمِلين الغفران . ويضاف الى ذلك تأثير الثقافات المتعددة المصادر التي أخذت تتفاعل في المجتمع الاسلامي ، منذ العصر الأموي بعد اتساع حركة الفتح العربي .

وأهم تلك الثقافات هو :^(٢)

١ - الثقافة المسيحية : التي حملها مسيحيو المشرق في الممالك الاسلامية ، وهم النساطرة (الكلدان) واليعاقبة (السريان) والموارنة ، وجميعهم من العنصر الآرامي ، شادوا في الشام والعراق أدياراً ومناسك ، وأنشأوا مدارس راقية تنشر الثقافة اليونانية ، اللغة السريانية ، منذ أواخر القرن الرابع الهجري . وقد ظهرت في هذه المدارس الفلسفة اليونانية ممتزجة بآراء مدرسة الاسكندرية ، وآراء أرسطو المحرّفة عمداً او عجزاً . كما لعب مسيحيو بيزنطة الذين أمّوا بغداد دوراً في ترك أثر من ثقافتهم اليونانية حيثما حلّوا . وكذلك الغساسنة والمناذرة الذين كانوا من العرب المسيحيين ، بما لهم من عادات وتقاليد وأعراف دينية خاصة .

٢ - الثقافة اليهودية : التي ظهرت تأثيرها في كتب التفسير والقصص الدينية الاسلامية من خلال ما في « التوراة أو التلمود » من مواضع تفسيرية لبعض العقائد أو المواقف . وقد لعب يهود الاسكندرية في هذا الشأن دوراً فلسفياً بارزاً .

٣ - الثقافة اليونانية : فبعد ان طغت موجة العلوم اليونانية وافدة من الأديرة

(١) رينولد آلن نيكلسون : دائرة معارف الدين والاخلاق . المجلد ١٢ ص ١١ .

(٢) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٢ وما بعدها . عبده الشامي : المرجع السابق ص ١٤٢ وما بعدها . محمد غلاب . التصوف المقارن ص ١٥ وما بعدها . الفاحوري والجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٧ وما بعدها .

المسيحية في الشام ، ومن مدرسة « جند يسابور » الفارسية في « خوزستان » ، ومن وثني حرّان « الصابئة » في الجزيرة ، عكف المسلمون على دراسة كتب لا حصر لها في الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى ، واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث .

وقد استمد العرب المسلمون من فلسفة أرسطو الشيء الكثير ، من خلال شراح الافلاطونية الحديثة الذين غلب عليهم مذهب أفلوطين وفورفوريوس ، مما ساعد على نشر آراء الافلاطونية الحديثة واسعاً ، وخاصة في بلاد الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف .

٤ - الثقافة الهندية : أدخل الهنود الى الاسلام مذهب التناسخ ، فالهياتهم ذات أثر بادٍ في التصوف الاسلامي ، لما فيها من دعوة الى الزهد والفقر والاستسلام ووحدة الوجود . فهم يعتقدون أن العالم من أصل أزلي خالد يعود اليه بعد الفناء ، هو « البرهمن » ، أما النفس فهي « النفس الكلية » تنتقل من جسم الى آخر سعياً وراء المعرفة والكمال ، وعلى المرء أن يكتفي بالتأمل الروحي وينقطع عن كل نشاط قد يعوق هذا التأمل ، ليتحرّر من عبودية الحياة وليسيطر على نفسه ويتمّ له الاتحاد « اليوغي » فيذوب في « وحدة الوجود » . وقد عمدت « اليوغا والبوذية والتانترا » الى : « تحقيق نوع من انتقال الطبيعة ، وقصرت همّها عليه ، محتقرة الواقع كل الاحتقار . كما احترمت القانون « دراما » احتراماً عظيماً »^(١) .

٥ - الثقافة الصابئية : أما الذين دخلوا الاسلام من الصابئة فقد حملوا معهم العقائد التي ترى أن للكواكب أرواحاً ، وأن للعالم خالقاً لا يدرك الا بوساطة هذه الأرواح ، يتصل بها الانسان الطاهر المنتصر على شهواته . وهذه الارواح تتجلى في السيارات السبع .

(١) بول ماسون - أورسيل : الفلسفة في الشرق ص ٢٢٣ وتالياتها .

٦ - الثقافة الفارسية : التي عملت على تعزيز البدع الدينية واضفاء الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير . وقد نشر الفرس الرأي والقياس ، وأضعفوا التقليد ، ولا سيما بعد أن أدخلوا في أحشاء الدين الحديد اعتبارات الاتجاهات : « الزرادشتية والمانوية والمزدكية » التي كانت منتشرة في المجتمع الفارسي ، وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجردة وصراع الخير والشر وما دعت اليه من احلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، محلّ الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية .

٧ - ثقافات أخرى متعددة ، كالعقائد الثانوية التي حملها « سنديون وصينيون » وسواهم ، فتركت آثارها في المجتمع الاسلامي وفكره .

فقد عملت « التساوية » على جعل الانسان منسجماً مع الطبيعة ، كما عملت « الكونفوشية » على جعل الطبيعة منسجمة مع الانسان ، ولم يرم الصينيون الى ما فوق الطبيعة ولم يحاولوا تغييرها ، بل جهدوا في « سبيل الوصول الى كمال الطبيعة الانسانية والسياسية ، بفاعلية عدم العمل القوية »^(١) .

وتفاعلت تلك المصادر والثقافات على اختلافها وتباينها - جميعاً - في عقليات متميزة فردة ، ومتفوقة غالباً ، ذات منحى نفسي خاص ، فكان أن أتأمت

(١) ماسون - أورسيل : المرجع السابق ص ٢٢٤ .

هذه الرتب قسماً : المقامات والاحوال . الأولى نتيجة المجاهدة الشخصية والفناء . والدربة على قبول الحرمان والتقصّف ، وهي : التوبة : تعدّ المريد للسلوك في الطريق .

الزورع : يحمل صاحبه على الاندفاع في خدمة رؤسائه احتساباً لله وحنقاً للشهوات .

الزهد : الاكتفاء بالخيرات الضرورية من الدنيا ، وملء القلب بحمد الله . الفقر : فراغ اليدين من خيرات الدنيا الزائلة . والاكتفاء باللبس الخفيف والطعام القليل . الصبر : مغالبة الأهواء ومحاربة الشهوات النفسية . التوكل : الاعتماد كلياً على الله ، وإماتة الارادة . الرضى : قبول كل شيء باعتباره من الله للشعور بالارتياح والسلام الروحي الداخلي .

أما الاحوال : فهي مشاعر روحية ، كأنها إلهام يغمر السالك في مراحل سفره الصوفي ، على غير استقرار ودون ارادة منه ، فهي نعمة سبّاوية وهبة من الله لمن استعدّها بالتوبة . ومنها أنواع : المراقبة ، القرب ، المحبة ، الخوف ، الرجاء ، الشوق ، الأنس ، الطمأنينة ، المشاهدة ، اليقين . وقد شرحها « الطوسي » في كتابه « اللمع » كلها . وانظر كذلك : ابراهيم بسيوني : المرجع المذكور ص ١١٧ وما بعده . عبده الشهابي : المرجع السابق ص ٤٥٧ وما بعدها كما أتى صاحب « الرسالة القشيرية » على ذكرها .

وأثرت وربت بكل جديد .

وخلف المتصوفون - طرقاتاً وأفراداً - تراثاً عريض الثراء في الأصول والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك التي يتبعونها ، والرُتب التي يمرُّ فيها السالك * منهم ، ريثما يصل الى الاتحاد أو الفناء في الله .

وتركوا آثاراً عميقة في التفكير الديني الاسلامي وأسلوب النظر الميتافيزيقي العربي ، لا يمكن - بسهولة - أن تزول .

طرائق التصوف العامة :

لم تأخذ لفظة « الصوفي » معناها الاصطلاحي في التداول قبل انتصاف القرن الثاني الهجري ، حيث أطلقت عامة على الذين يزورون عن الدنيا ويخصّصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل^(١) . وقد كانت كلمة « تقرأ » هي المرادف القديم لكلمة تصوف ، بما تدل على « التماس القربى من الله في الصلاة »^(٢) . « ويقال تقرأ (أو تقرأ) أي تنسك ومال الى حياة الزهد »^(٣) .

وجابر بن حيان الكيميائي الشيعي (توفي ١٥٠ هـ) - كما يفيد ماسينيون^(٤) - وأبو هاشم الكوفي - كما يرى جامي^(٥) - هما أول من وصف ، فيما تعي ذاكرة التاريخ ، بالتصوف .

أما كلمة « الصوفية » بمعناها الاصطلاحي ، فقد ظهرت للمرة الأولى سنة (١٩٩ هـ) اذ أطلقت على مدرسة تنسكية نشأت بالكوفة ، وكان آخر زعمائها « عابدك » النباتي (توفي ببغداد سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م) ، ثم أطلق هذا اللفظ

(١) ابن سعد : كتاب الطبقات ج ٦ ص ٢٥٥ .

(٢) ماسينيون : *ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, TOM IV, P. 116* وفي النسخة العربية : مادة « تصوف » ج ٨ ص ٣٦٦ .

(٣) القالي : الأملاني ج ٣ ص ٤٧ . الفيروز آبادي : القاموس المحيط .

(٤) ماسينيون : الموضع السابق . وقال ذلك مؤلفو : تاريخ العرب ج ٢ ص ٥٥٣ .

(٥) عبد الرحمن جامي : نفحات الاندلس ص ٣٤ .

على جماعة متنسكة العراق ، ليميزها عن جماعة متنسكة خراسان « الملامتية »^(١) .
وبعد قرنين من هذا الزمن أصبحت كلمة « الصوفية » تطلق على جميع النساك
المسلمين ، دون استثناء^(٢) .

ويمكن تحديد الأطر العامة الرئيسة في مسيرة الفكر الصوفي من خلال
الاتجاهات والفرق المعروفة في الاسلام ، حتى عصر ابن سبعين ، على النحو
التبعي الذي تظهر معالنه فيما يلي :^(٣) .

أ - مرحلة النشوء :

ترجع نشأة التصوف في الاسلام الى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت في
القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) ، وقوامها الاحساس العميق بالضعف
الانساني الذي هو بأمرس الحاجة الى القدرة الالهية التي لا حدود لها ، وما ينشأ عن
هذا الموقف العقيدي من خوف بالغ الشدة من الحق الذي به كان الخلق وإليه يجب
تفويض الأمر بتمامه .

ونلمح هذا التيار الفكري في الاسلام ضمن اطارين : الزهد والتوكل ،
استمرًا في اجتذاب المسلمين لهذا النوع من السلوك الديني الذي أتاأ وازداد بتطوره
المستمر غنى وعمقاً .

١ - الزهد : لم يكن للصوفية في بداية هذه المرحلة حياة زهد منظّمة داخل
الزوايا والرّبط وما اليهما ، وان كان بعض الزّهاد يسيحون في البلاد يجوبون الأمصار

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ، باب النسك . ج ١ ص ١٣٨ .

(٢) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٨٤ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المآرون ص
٣٠ وما بعدها . ابراهيم بسيوني : المرجع السابق ص ١١١ . ماسينيون : دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ ص
٢٦٦ .

(٣) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٢ وما بعدها . بسيوني : المرجع السابق ص ٨٨ وما
بعدها . عبده الشامي : المرجع المذكور ص ٤٤٤ وما بعدها . السّلمى : طبقات الصوفية ص ١٥ وما
بعدها . القشيري : الرسالة ص ٨ وما بعدها . محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ص ١١٤ وما
بعدها .

والأقطار ، معهم القليل من المريدين ، أو يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن أو يتكلمون في مواجدهم .

وكانت البصرة مركزاً للزهاد الذين لم يعبأوا كثيراً بالطقوس والرسوم الدينية ، ناظرين الى الزهد - في أرقى درجاته - على أنه أمر باطني بحت . بينما كان أهل الشام ينظرون اليه من ناحية رسومه ومظاهره الخارجية . ومن أشهر أعلام هذا الاتجاه : أويس * وأبو هاشم الكوفي * * .

٢ - التوكل : بقي متصوفو القرن الثاني الهجري على مذهب أهل السنة ، ملتزمين بقواعد الشرع ، مع تمسكهم بالفقر ومحاربة النفس والتوكل على الله في جميع أمورهم وقد رأى نيكلسون أن « أفضل وصف يعبر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا » . ومن أشهر هؤلاء : ابن أدهم * * * والداراني × والمحاسبي × ×

ب - مرحلة النضج :

دخل التصوف في القرن الثالث الهجري دوراً جديداً ، مع الاتجاهات الجديدة في البحوث النظرية التي أدخلت فيه ، الى جانب حفاظه على روح الزهد والتوكل التي لم تفقد قوتها ، واكتسب قوة وآفاقاً جديدة . فازداد ظهور الاتجاهات فيه على مر الزمن ، ضمن تيارات عديدة ، نرى فيها :

-
- * أويس بن عمرو (٣٧ هـ - ٦٥٧ م) أحد التابعين . تمادى في تأملاته ، واقتلع ضرسه ، ودعا أصحابه للاقتداء به تذكراً لفقد النبي ضرره في « موقعة أحد » .
 - ** توفي سنة (١٥٠ هـ) . كان له قدم سابقة في الزهد والورع وفي طريق حسن المعاملة ارتدى الصوف متقشفاً ، وهو من أوائل من دعوا بهذا الاسم .
 - *** إبراهيم بن أدهم البلخي الذي تخلّى عن أمواله وملكه ، واعتكف في المسجد (٧٧٧ م) متقشفاً زاهداً منصرفاً الى العبادة ودعوة الناس للزهد في الدنيا وخيراتها ، وفهر الجسد بالأعمال المتعبة يكسب بها قوته ، أنسا مدّ يده للاستعطاء .
 - × أبو سليمان الداراني (٨٣٠ م) ، اشتهر بشدة التقشف والميل الى التيسط في المأكل والملبس وأمور الدنيا عامة .
 - × × أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي ، ترك الدنيا منصرفاً الى العبادة الحقة ، واشتغل بالتأليف حتى وفاته ببغداد سنة (٨٤٩ م) كان عديم النظير في زمانه علماً وورعاً ومعاملة وحلاً .

١ - الحب : حيث كان الدافع الأساس الذي يجعل السالك يبتغي من كل عمل ، الوصول الى نيل رضى المحبوب - الله ، الذي لا رغبة وراء نيل وصاله واستحسانه ثم التمتع بطلعته البهية . وأشهر أصحاب هذا الاتجاه : العدوية * وذو النون المصري * * والجيلاني * * * والشاذلي × .

٢ - الفناء في الله : بدأ المتصوفون ، في هذه المرحلة من تطور الفكر الصوفي ، بحثهم عن علاقة محدثة تكون أكثر من « التشوق الانساني المحب » الى الخالق الذي هو « أقرب الى مخلوقه من حبل الوريد » . وكان ذلك الجهد هو الذي ينتهي الى الفناء في ذات الله . ومن الذين قالوا بذلك البسطامي × × والجنيد × × × والرفاعي + .

٣ - الحلول : ثم غدا النزوع الى الله أكبر من الوقوف عند حال فناء العبد فيه ، نظراً للضعف الانساني المتناهي في القدرة البشرية ، فلا حول ولا قوة الا بالله . وظهر لدى بعض المتصوفة الاحاح على الوصول الى موقف يتميز بدرجة أعلى من الايجابية والنجوع ، فكانت الدعوة الى القول بحلول الله في الانسان -

* رابعة العدوية (٨٠١ م) ، دعت الى حب الله حباً مطلقاً مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، فجعلت « الحب الالهي » أساس الطريقة .

* * كان (٨٦١ م) أول من خطا بالتصوف خطوة هامة ، عندما فرّق بين معرفة الصوفي . بالله ، والعلم بالله عن طريق العقل والبرهان ، فترن المعرفة الأولى بالمحبة . وكانت دعوته فلسفية الطابع ، فاضطهد وسجن .

* * * عبد القادر الجيلاني الذي أنشأ طريقته ببغداد ، مع ازدياد قوة الصوفية وانتشارها ، إبان الحملات الصليبية . كانت تعاليمه متساهلة شديدة التسامح ، فأكثر « محبة سيدنا عيسى » وبشر بالمحبة عامة . مات سنة (١١٦٦ م) .

× أبو الحسن علي بن عبد الله ، من أبناء « شاذلة » بتونس . ظهرت طريقته في المغرب نحو سنة (١٢٢٧ م) ، وقد عني تهذيب الأخلاق والمحافظة على شرائع الدين ، مهتدياً بتعاليم أبي طالب المكي وأبي حامد الغزالي .

× × أبو يزيد البسطامي الخراساني (٨٧٤ م) ، قال بفناء الانسان في الله ، متأثراً بزهاد الهنود في « النرفانا » ، ورأى ان من يشرب بحور الكون من المحبة الالهية يبقى فاغراً فاه يتزبد .

× × × أبو القاسم الجنيد ، تلميذ المحاسبي . استند الى الفلسفة في تحليل أسباب العبادة الصوفية ، مبشراً بالفناء في الله . مات سنة (٩٠٣ م) .

+ أحمد الرفاعي ، اعتنق مبدأ الفناء في الله وعرف أتباعه كثيراً من الشعوذات ، حيث ابتلعوا الحيات والعقارب وقطع الزجاج والحجر وسواها .

الجدير . وأشهر من قال بهذا العلاج * والسهروردي *

ج - مرحلة الاكتمال :

إلا أن بعض المتصوفة كان أكثر اصراراً على تثبيت دعائم اتجاههم الديني ، على أرض صلبة تتمثل في قيامه ثابتاً منيعاً ، ضد هجمات الفقهاء والكلاميين والفلاسفة ، فاتخذوا لأنفسهم طوقاً مذهبية ذات مناهج محدّدة في النظر الى الوجود والموجودات وتعليق العلاقات وأسس الاتصال بالله وإدراك الكائنات . وقد ظهر ذلك عبر زمريتين من التفكير :

١ - وحدة الوجود : ظهرت هذه الفكرة واضحة في التصوف الاسلامي ، بعد شيوع آراء الافلاطونية الحديثة ومزج التصوف بالآراء الغنوصية . وأشهر من في هذا المضمار : ابن مسرة * * * وابن عربي × والشاذلي .

٢ - الوحدة المطلقة : وقد بلغ التصوف شأوه في تخيل صورة الارتباط بين الله والانسان مع عبد الحق بن سبعين ، الذي رأى أن « الله فقط » وأن « لا موجود الا الله » . وفيما يأتي عرض لذلك :

* اشتهر الحسين بن منصور الخلاج بتطرفه اللفظي ورفضه استخدام الرمز ، وقد اعتبر أن ليس مع الله أحد ، فلا طريق اليه : لأن الطريق يكون بين اثنين ، وقال بالحلل ، فأحرق سنة (٩٢٢ م) .

* شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (١٢٣٤ م) قتل بأمر صلاح الدين الايوبي أو ابنه ، بعد اتهمه بالكفر لعنايته بالفلسفة وتأثره بمذاهبها . وقد نادى بالحلل وجعل الذكر سبيلاً الى هذا الهدف .

* قال بوحدة الوجود ، وكانت له تصارييف في الحروف واطلاقات في النطق اللاحق للأشياء وازافة للآيات وفهم بعض أقسام النصوص الدينية ، كما كان له إقدام على الأحكام واقتراح بعض القرآن ببعض .

× ترك آثاراً في وحدة الوجود لا يمكن غض النظر عنها في التفكير الصوفي والمدى الذي وصل اليه مزجه بالفلسفة ، وابتدع طريقة للنظر في النص الديني ومأثور السنة وتعاليم القرآن وما جاء في المنقول من خبر السلوك الشرعي عن الأولين ، أفردته عن سابقيه ومدّت تأثيره . ولقد كان من أهم أصول تفكيره اعتياده على عالم المثال أو « الخيال » الذي يأتي فوق عالم الحس والشهادة ، وبه تكون معرفة تعيّنات وشؤون الذات الأحدية .

أما عبد الله الشاذلي ، الشهير بالحللوي ، فقد فرّ من القضاء في « اشبيلية » بعد أن وليه في نهاية دولة بني عبد المؤمن ، وانصرف الى التصوف نَحلة ارتضاها لتحقيق السعادة والوصول الى الوجود الحق .

الطريقة السبعينية :

اجتذبت الطرق الصوفية لفيما من المفكرين ، من مختلف النزعات والاهواء والميول ، وقد ظهر أولئك باستعداداتهم الانفعالية وعواطفهم الجياشة ، وطرقهم الخاصة في الفهم والتمثل والتعبير .

ولقد كان الاختلاف بين الطرق الصوفية اختلاف طموحات عقلية ، في الوقت الذي كان فيه ناشئاً عن تفاوت بالدرجة في الاستعدادات النفسية ، وفي الأنماط الشخصية عامة . ومن الضروري الاعتراف بأن الثقافة الفردية ، والبيئة الاجتماعية ، تلعبان دورهما الذي لا ينكر في تكوين الاتجاه الذي يستأثر باهتمام المتصوف ، ويغريه بالبحث والتأليف . فللرياضي تصوف نلمحه في « المدرسة الفيثاغورية » ، وللفيلسوف تصوف نراه في « الأفلاطونية الحديثة » ، و « للمنطقي تصوف نحا اليه ابن سبعين في تأليفه »^(١) ، وتبقى الحركة الصوفية مستأثرة بالباب ، ومستحوذة على اهتمامات ، مستمرة .

أ - مصادرها :

تشكل الطريقة « الشاذلية » الأساس الصوفي الذي تقوم عليه الطريقة السبعينية ، بما هي طريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، متأثرة باتجاه مدرسة ابن مسرة . ولقد نسب لمتصوفي الشاذلية هذه ، القول بالتحلل من الشريعة بسقوط التكليف .

برع ابن سبعين في اتقان تعاليم هذه الطريقة ، وكانت استعداداته النفسية التي دفعته الى العزوف عن الأمارة ، والزهد في أحوال الدنيا وشهواتها الطبيعية ، قد لقيت بما أخذه من التحقيق عن « أبي اسحق بن دهاق »^(٢) وآرائه في علم

(١) أحمد البرنسي : قواعد التصوف ص ٣٤ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

الكلام الذي اختصَّ به ، زيادة على حفظه التاريخ بمعرفة لغته والحديث والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم .

وتظهرنا العودة الى آثار ابن سبعين على معرفته فلاسفة المغرب والمشرق ومتصوفيهما وإطلاعه على آثارهم^(١) ، أمثال : ابن باجة والغرابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن مسرة وابن عربي . كما تذوق أقوال الحلاج والسهروردي وغيرهما * .

ودخل في تكوين ثقافته وآرائه الصوفية ، تأثيرات معرفته « علم الحروف والأسماء » ، وما ينشأ عن ذلك من اعتقاد الاقتدار بالهمة على تصريف المجريات الكونية ، ومعرفة معيَّات المستقبل « علم الجفر » ، وما يتعلَّق بذلك من مدرّكات .

كما كانت المعارف الفقهية ذات بصمات بيّنة في طريقة مفكرنا ، في تسمياته ومعالجته وانتقاده .

لكنه الفلسفة ، على وجه التخصيص ، هي التي تمثّل محور الصياغة المذهبي في اتجاه مفكرنا ، لما أتبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها . وقد أورد « الششتري » تلميذه في اسناد طريقته الصوفية : هرمس وسقراط وأفلاطون والاسكندر الأكبر ، الى جانب الحلاج والشبلي والنفري والحشبي وقضيب البان والشوزي والسهروردي وابن الفارض وابن قسي ، ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبو مدين وابن عربي والحراني وعدي ، ثم ابن سبعين دونما تفرّيق أو تفضيل^(٢) .

(١) انظر الباب الثالث من هذا البحث .

* أوّل ابن سبعين كلام الحلاج : « أنا الحق » بقوله : « انه بمعنى لا أية إلا واحدة ، فاذا وقع الانصاف ونطق بها ، وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة . والذي حمله على ذلك محض الافراد والاحلاص . . وهذه هي الدقيقة عند القوم تارة ، وهي الحقيقة أخرى ، والذي يتكلّم بها على حقيقتها - من حيث هي - ينقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم الكون » (الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٠ وما تليها) .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٤١ وما بعدها ، وقد جاء ذلك في قصيدة للششتري .

ب - موقفها من سابقها :

ان ما تهياً لابن سبعين من ثقافات متعددة الصنوف متفاضلة ، مكنه من تلوين موضوعاته في بحوث الفقه والكلام والتصوف والفلسفة ، يزاوج بينها ويطعم بلونه المميز ، فيعبر عنه بطريقته الفارقة .

وقد تمرّد - فيما تمرّد - على تعاليم الصوفية الشاوية في تلك الأطر التي انكشفت لنا حدودها العامة . وأظهر ذلك دون هية ولا موارد ، قائلاً : « لا تلتفت الى جهة وهم هذيان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، فانه بعيد في بعيد في بعيد ، وهم في وهم في وهم »^(١) .

ورأى أن هؤلاء « الطائفة وصولهم لا كالوصول وادراكهم لا كالادراك ، وبلغوا الى حيث لا يصح أن يبلغ ، ولا هو صحيح »^(٢) . ووجه إليهم النقد في ما ذهبوا إليه بالله والنفس والعقل والعالم ، وما ذكروه من المنظومات الأخلاقية المعتبرة لديهم أساس السلوك ولبّ الطريقة^(٣) .

كما لاحظ الهنات الفكرية التي أدّت ببعض المتصوفة الى نتائج لا تفرضها مقدمات التصوف ذاته ، فأفاد أنه « مما يظهر لبعض الضعفاء الصلحاء أنهم استقاموا على الطريقة وزوج القصد لهم بين الشريعة والحقيقة . والدليل على غلطهم في الحق أنهم اذا فتح عليهم بوجه ما ، يظنون أنه الطريق على الاطلاق ، وأن الأمر ما بقي منه إلا نصيب الأحوال فقط »^(٤) .

الا أن الرفض السبعيني للتصوف بطرائقه لم يكن رفض اعراض ، بل كان

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : يد العارف ص ٥٤ .

(٣) انظر تفصيل ذلك في ثالث أبواب هذا البحث .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٣ .

رفض اصلاح واذكاء وتجاوز ، لما أدخله - بعدُ - من اضافات صوفية على نتاج المفكرين السابقين . ويمكن أن نلمح في طوايا جميع ما قاله ذلك الشوق الدائم الى الأفضل ، وتلك الرغبة الجامحة في تجاوز الراهن الى المطلق ، واحتياز الشعور الشفيف بالنقاوة الانسانية والسعادة الخالصة .

ج - تعاليمها :

أظهر عبدالحق براعة فائقة في الملاءمة بين جوانب من الطرق الصوفية الفلسفية المختلفة ، فأنشأ منها خلقاً جديداً استأثر بالاتباع والمريدين في كثير من الأصقاع . وقد أثر عنه أنه « كان يتولَّى خدمته الكثير من الفقراء والسفارة أولي العباداة والدفانيس * » ، ويحفّون به في السكك «^(١)» . واستطاع أتباعه الذين تلقوا هذه الطريقة على يديه أن يتقلّدوها عنه ويبشّوها في البلاد شرقاً وغرباً .

وقد نسب لابن سبعين وأتباعه عدم ممانعتهم في التحلّل من بعض العبادات كترك الصلاة مثلاً^(٢) ، وشنّع عليه القول في عدد من القضايا الدينية أهمها : ضربه بثنائية « الله - العالم » عرض الحائط ، لقوله بوحدة الوجود واقترابه من جعل « الوجود الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة »^(٣) التي يقولها المتفلسفة * . وقد عاب عليه « الشيرازي » القول بأن « واجب الوجود تمام الأشياء ، وكل الموجودات ، واليه ترجع الأمور كلها ، وأن هذا من الغوامض

* جمع « دfnاس » ، وهو الراعي الكسلان ينام ويترك إبله وحدها ترعى (الفيروز ابادي الناموس المحيط) .
والمقصود : الرجال الزاهدون الذين لا يباحون مجالس الذكر ، بقصد الانقطاع عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستمتاع بالحضرة الالهية .

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) الذهبي : تاريخ الاسلام ص ٢٨ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٨ .

* يرى «ماكدونالد» : أن جميع مفكري المسلمين هم من اصحاب « وحدة الوجود » ولو أن بعضهم لا يعرف ذلك من نفسه . ويرى ان هذا التناقض الذي وقعوا فيه كان نتيجة لعنيدتهم في التوحيد ، لان الوحدة المطلقة التي وصفوا الله بها وحرصوا عليها كل الحرص ، مهما لزم عنها . قد ابتلعت كل شي . انظر :
One phase of the doct. of the unity : of Herford Seminary Record المجلد ٢٠ ص ٣٦ بعنوان
God وقد اقتبس نيكلسون التصوف الاسلامي وتاريخه .

الآلهية التي يصعب ادراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة»^(١) . وقد نسب لابن سبعين ، كذلك ، على الظنّ أخذه عن ابن دِهَاق القول « بتحليل الخمر ونكاح أكثر من أربعة ، وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك »^(٢) .

لكن هذه المواقف لا يمكن أن تعتبر - على حالتها الراهنة - تعاليم الطريقة السبعينية ، لأن ابن سبعين لم يقف عند حدود رتبة الصوفي ، بل تخطّاها . وأول الدرجات - عنده - في طريق الوصول الى معرفة الله هي : « الصوفي ، للتجريد . ثم المحقق لمعرفة الوجود . ثم المقرب ، وهو الذي اجتراً من عين عينه على الأثر »^(٣) .

وفي هذا الرأي طرافة أقرّ ابن خلدون أنها « مما لم يُسمع في محضر ، ولا قيل انه ظهر في دهر ، ولا مما دُون أو عُلِم في فلاة ولا مصر »^(٤) .

نحن أمام « محقق » أعلى مرتبة من المتصوف ، لانه لا بد أن يكون قد قطع عوالم الذات المجردة ومقامات النفوس المركبة المجدّدة ، وشرع في مرحلة الى الحضرة المشار اليها عند الخاصة . ودخل في عبادالله الصالحين ، وجعل نهاية نهاية الأقطاب بداية بداية «^(٥) . وهذا يعني أن « جميع ما دُون في التصوف والحكمة وغير ذلك ، مما يجرُّ الى هذا الشأن ، وجميع ما سمعت من العلوم المضمون بها ، والحكمة الاشراقية وسرّ الخلافة ونتيجة النتائج - كل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف »^(٦) .

١ (صدر الدين الشيرازي : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية (النسخة المطبوعة غير مرقومة) .

٢ (الفاسي : العقد الثمين ص ٢٩٦ . وقد قلت : « على الظن » لأن هذا القول ورد عن ابن دِهَاق ، وقيل : ان تلميذه ابن سبعين - لا بدّ أخذ عنه ذلك في جملة ما أخذ .

٣ و (٤) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٥٢ .

٥ : (م . ت) ص ٣٢٩ .

٦ : (ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٩ .

على هذا النحو من الاعتبار ، لا بدَّ من تذوق طعوم جديدة في طريق التحقيق الشاقة الطويلة التي كان « الهرامسة * » - خاصة - عِلْمُوه ، والكتب المنزلة أفادتهم . أما الفلاسفة بأجمعهم ورؤسائهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملَّة الاسلام . . وأتباعه من ملَّة الاسلام ، وجميع النبهاء فانهم لم يصلوا إليه لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . . والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح ، أعني صحابة سيد السادات محمد ، فانهم عِلْمُوه . ومعلمهم هو العظيم الذي اذا نظر العارف في شأنه وتبعه وتصفحته وتأمله على ما ينبغي ويَجْمَلُ به ويصحُّ في حقه ، عِلِمُ أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قفره « (١) » .

أما علامات هذا التحقيق - كما حدّدها ابن سبعين - (٢) فهي مما يوجب شكر الله العظيم ، وتظهر في « السالك » على أشكال :

١ - قطع العلائق .

٢ - معرفة ملكوت كون الحلائق .

٣ - خلاص طبيعة نفسه المحمولة على موضوع -ركة لواحق حسّه من عالم الطبيعة وما بعدها .

* جمع « هرمس » وهولقب تسميه « الفرس » ومعناه : ذئب عدل . و « هرمس الأول » هو الذي تذكر « الحرائية » نبوّته . قيل انه أول من تكلم في الأشياء العلوية من الحركات النجومية وأن جده « آدم » . عند الفرس أو « ادريس » ، عند العرب ، علّمه ساعات الليل والنهار . وهو أول من بنى الهياكل ومجّد الله فيها . وأول من نظر في الطب ، وقد ألّف كتباً كثيرة بأشعار موزونة في معرفة الطبيعة . وكان سكنه صعيد مصر . أما « هرمس الثاني » فانه من أهل « بابل » مدينة الكلدانيين . كان بارعا في علم الطب والفلسفة وعارفا بطبائع الأعداد ، ومن تلاميذه « فيثاغورس » . و « هرمس الثالث » سكن مصر أيضا ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » . كان طبيبا فيلسوفا عالما بطبائع الأدوية والحيوانات ، جوالا في البلدان خبيرا بطبائع أهلها . له كلام حسن في صناعة « الكيمياء » نفيس ، يتعلق منه الى صناعات كثيرة كالزجاج والخزف والفخار وما أشبه . كان له تلميذ بأرض الشام يعرف بـ « اسقيليوس » . (انظر : دائرة معارف المرون العشرين ج ١٠) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٧ .

٤ - الوصول الى علم الوحدة وحضرة التوحيد .

٥ - معرفة الواحد .

وتكفل هذه المزايا المتوافرة في المحقق أن يتم له :

١ - فتح باب العناية والدخول الى حضرة النهاية التاسعة .

٢ - مكالمة المعلوم الممكن بكنهه .

٣ - مشاهدة المعروف الواجب بجوهره ، والعلم بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وعلم ما لم يكن يعلم .

٤ - فتح باب الألوهية له فيبصر الوسائل والدرجات الرفيعة ، ويراقب الرفيق الأعلى ، ويلبس ليس ، ويسلب أيس - وبالعكس .

٥ - يسمي نفسه بمدلول الأسماء الحسنی ويناديها به ، ويكثر من ذلك حتى يستجيب له الاسم الأعظم من مجموعها فيه .

٦ - يدعو بالاسم الأعظم ويملك في الحين كل الكمالات الصديقية ، ويُمكن من عالمها ، ويستخلف في المنوبات كلها .

٧ - يحكم على عالم السفر المرسله ، ويتصرف في رتب الحيل المنزلة ، ويشغل بتدبير الصم ، ويمتحن بالحين والكم .

فاذا قارن المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة ، ووجود المطلق من جهة أخرى ، فانه يسعد ويصعد وينال الكمالات ، وتكون بحيث لا يمكن أن يزداد فيها ولا ينقص منه .

هنا يخبر ابن سبعين السالك : انك « لا تحتاج الى غيرك الممكن منك ، ولا يبنى لك توجه إلا الى بُدك الحق الواحد ، الحق وحده . ولا يستطيع أحد أن يجعل فيك نقصاً ، ولا تتركه أنت - ان شئت - في غيرك » . (ص ٢٣٣) .

ثم يتابع سالكه ليحقق « بالفقر » الغاية القصوى : « واحدم هويتك الثابتة
اللاحقة المسكنة بالهوهي . وبالفقر - تظفر بالعزة والجلال ، وتكون على عرش
كمالك وربك عنك راض » .

د - تلاميذ ابن سبعين :

استمرت الطريقة السبعينية ، بعد أن درج رأسها المنشئ ، في المريدين
فترة من الزمن غير طويلة . وأشهر تلامذة ابن سبعين الذين تذكرهم المراجع
ثلاثة : أبو الحسن الششتري ، يحيى بن أحمد البلنسي ، وابنه محمد بن
سبعين^(١) . ولقد تفرقت بهم السبل والمشارب ، لتقلّب شيخهم في الأمصار ،
مما أدى الى تباعد المريدين بعد كل اجتماع ، ثم وفاته .

وأسهّم في زوال الطريقة السبعينية عاجلاً ، ما تتطلبه من قدرات عالية في
الفهم والتمثّل والسلوك الأخلاقي والاجتماعي ، وما في مصنفات رأسها من
غموض الأسلوب ودقة المعاني ، فاستقلّ كل واحد من تلامذته - بعد فراقه -
بسلوك خاص أفرده عن شيخه . وأظهر أولئك : الششتري الذي كان أسلوبه
أسهل ومعانيه أقرب منالأ^(٢) ، وقد سمّى نفسه : « عبد ابن سبعين »^(٣) . مات
بمصر (٦٦٨ هـ)^(٤) تاركاً أزجالاً وأشعاراً صوفية جميلة المعاني والألفاظ .

كما ساعد في اندثار السبعينية ما أخاف معتنقيها من العامة ، من تلك النقود
التي وجهت اليها والشكوك في صحة ايمان متبعيها ، وهجوم الكثير من الفقهاء
والمتمسكين بالأصول والمتصوفين عليها ، - تعليلاً وتقليداً - ، بما هي « طريقة
فلسفية أكثر منها صوفية ، وتعنى بالمذاهب الغريبة عن الاسلام أكثر مما تعنى

(١) انظر : المقرئ : نفع الطيب ج ٢ ص ١٩٧ ما بعدها . ابن شاکر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ . لانور : Ibn Sabin de murcia ysu Budd Al'Arif, P. 381.

(٢) الغبريني : الوضع نفسه .

(٣) المقرئ : المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٤) الغبريني : المرجع المذكور ص ١٤٣ .

بتربية المريدين تربية اسلامية عملية » (١) .

كما أسهمت الأحداث السياسية والعسكرية والأحوال الاقتصادية والاجتماعية الناتجة عنها ، وانشغالات الناس بأمور الساعة ، في صرفهم عن وقف جهودهم على هذا النوع من التفكير الذي لا يسلس قياده إلا بالانقطاع له .

وبعد : يبين لنا - ضمن الثلاثة الأطر التي تراءى فيها النظر السبعيني ، فقهاً وعلم كلام وتصوفاً - أن العلاقة واشجة الاسباب مترابطة الجوانب في مذهب اختطه عبدالحق بن سبعين لنفسه ، وعمل على توكيده ، مهما تكلف على المستوى النظري .

لقد تجاوز مفكرنا الفقه المتجمد الذي فقد روحه ونسخه الحيوي - على الصيغة التي ظهرت في عصره - باصطناعه فقهاً يتخطى الأسلوب السائد ، فيخالفه ويحتويه .

وتجاوز علم الكلام ، في أطره الاقناعية الساكنة ، ونفخ فيه روح التدوق ورغبة البحث والتأمل وجموح الاعتداد العقلي في الفهم والتأويل والتفسير .

وتجاوز التصوف ، ورأى أن الوحدة المطلقة أكثر جدوى من وحدة الوجود التي تعتبر للممكنات وجوداً حقيقياً ، وأقدر رفعاً للإنسان وعقله ، وأوثق ارتباطاً بالمطلق الذي لا يروغ .

فكان في ما كتب من ذلك ، يلخص سابقه ، موحداً بينهم بالآراء ، متجاوزاً خصوماتهم ، الى وضع أعمق تحليلاً وأجراً تركيباً وأبعد رؤية . وهو في ذلك يصدر عن ايمان لا يتزعزع بالفكر والمحاكمة واعادة النظر للوصول الى الحق ومعرفة حقيقة الوجود . ولسوف يجلي ذلك أكثر رؤية مفكرنا في رداء الفلسفة .

(١) الفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٧٦ .

الباب الثالث فلسفة الوحدة المطلقة

تختلف الفلسفة عن الفقه والكلام والتصوف جميعاً ، لأسباب عديدة تكمن في الغاية والأداة والطريقة والمفاهيم التي يستخدمها كل فرع من هذه الدراسات والبحوث . وكما تختلف الأبدان - بحسب ما يقدم لها من الأطعمة - كذلك اختلفت العقول في بحوثها النظرية عن المعرفة والحقيقة بحسب كل أسلوب مما ذكر .

حرص الفقهاء على البقاء - دائماً - ضمن اطار النص الديني لا يباحون ، وجعلوا الأحكام الشرعية توابع لا حياة فيها ، الا من خلال الحركة التي يبيحها الاستنباط امكان فهم وتفسيراً ، فكانت حدود الفاعلية العقلية لا تتعدى هذا المجال ، على ضيقه .

وتبارى الكلاميون بابداع التأييدات المنطقية والنظرية لتأويل ودعم النصوص والأحكام والعقائد الدينية ، فوصلوا الى تسويغات تصل الى حدّ الاغراب . وبقيت - رغم كل جهد - مجموعة محاولاتهم اضافات محدودة في المنهجية الاقناعية على مستوى الاعتقاد الایمانی ، في ما يثيره تركيب الدين من مسائل واشكالات .

ولاذ الصوفية بعالم الخصوبة العاطفية ، واستكشفوا مواطن العشق ولهاً وذوّبَ وجدان وثقة مطلقة ، وأبصروا كل شيء من خلال المحبوب وعبر سُدفه ، فاستثاروا بذلك أعماق الكوامن البشرية وحركوا أطف المشاعر الا أن هذه

الانعطاف أدت الى تنوع لم يكن بالحسبان ، فانفصمت الخلجان المترعة في سرير النهر الاصيل وشكلت بحيرات هادئة ومستقلة نسبياً ، بالقياس لما يجري في مسار التيار الذي تفرّعت عنه ؛ حتى لقد أقيمت - اصطناعاً - بعض نقاط الاتصال في عدد من حالات الانفصال والنشور .

لكن الأمر بالنسبة للفلسفة ينطوي على مغامرة أكثر خطورة وأشدّ جراءة وأكثر حساسية ، تتطلب مقداراً من اللياقة العقلية ملائماً لما تفرضه مناهجها من ضروب البحث فالطموح الفلسفي يتجاوز طموحات الفقه والكلام والتصوف العقلية ، التي تقيدها وقائع الدين على المستوى الموضوعي والاعتبار الغائي الشخصي ؛ وقد يصل أمر هذا التجاوز الى حدّ التعالي ، أو يكون في موضع الافتراء والادعاء أو التصوّر مرات .

الفلسفة خطرة ، لأن الانزلاق فيها سهل بسبب الحرية اللامحدودة في البحث . بل ان الباحث الفلسفي كثيراً ما يخرج على قواعد الفلسفة ذاتها ، المنطق ، ويرتكب المخالفات العلاجية على غير علم . وينشأ عن مثل هذه المغامرة - الفلسفة - ما ينشأ من صروف واحتمالات وظروف الاستخدام غير المشروع ، التجاوز ، الانسراب ، والغربة في مسالك العبور الى المبحوث عنه .

والفلسفة الاسلامية تمثل نوعاً خاصاً من ذلك النتاج الانساني الوفير . انها معادلة النجوع أو الفشل في نطاق التفكير الذي يرمي الى تنظير التوحيد وتعقيله ، دون المساس بمسلمة الثنائية بين الله والعالم . وهي - بعدُ - حصيلة الثلاثة الكتب الدينية المنزلة ، والتي عليها مهمة اثبات عدم التعارض الصميمي بينها ، رغم ما تحتويه من اختلاف . وهي ، هذه الفلسفة الاسلامية ، لا بدّ أخذة على عاتقها تحقيق التفوّق على الفلسفات المتفرّعة عن الأديان السابقة ، مجارة وتحقيقاً للتناسب في كون الآله - آله الدين لن يقبل من عباده - منذ محمد - غير

لكن الايمان الديني يفترض المسلمات العقيدية ، يتطلب الوقوف عند حدود الأقيسة العقلية في الاستخدام ، حالما يصل الى البحث في نقاط معينة . وهو مطالب بالاقلاع عن النظر في مطارح هي من أمر الرب . والفلسفة تعلمنا - بكل جهد يمكن امتلاكه .. كيف نوجّه الأسئلة ، فهل تقف ، بمقتضى الدين ، عند حد ؟ وما هي المسوِّغات الفلسفية القادرة على تحديد الحرية ، أو إلغاء الطموح ؟ أليست مشكلة الخطر تتجدّد في مجال « تقييد الفلسفة » كما كانت عليه في مجال « عدم تقييد الفلسفة » ؟

فلسفة ابن سبعين التي سأعرض لها ، نموذج حي للمشكلات التي أثارها جميعاً - وهي - بالتالي - مجال رحب لبيان ما يستقى ويشفّ من مواقف إزاء تلك المحاذير .

هذا القسم من الكتاب يضمّ خمسة فصول ، حرصت على استيعابها فلسفة ابن سبعين في مناقشاتها العلاجية كلّها . وحتى تتسنى رؤيتها المحددة قدر الامكان ، عمدت الى اقتصار الفصل الواحد على زمرة من التناولات ذات الارتباط المباشر ، مما ينحصر في وجه من وجوه فلسفة المفكر الذي أتناول .

ففي الفصل الأول عالجت ثقافته الفلسفية ومعرفته آراء سابقيه فيها ، ورفضه مواقفهم . ثم دلّلت على الاسس التي ارتأها مستنداً لعرض فكره ، باعتماد طرق منطقية ومفاهيم رياضية ومكتسبات طبيعية كانت متوافرة متاحة في عصره ، لتأييد ما ذهب إليه .

أما الفصل الثاني فقد بحثت فيه تناول ابن سبعين مشكلة المعرفة ، من قبيل البحث عن منهج قادر على ادراك الحقيقة . وهذا يعني إيراد موقفه الناقد تجاه الأربعة الاتجاهات الممكنة البحث فيها على اليقين ، وهي مناهج الفلسفة

والكلام والفقه والتصوف . وتبع ذلك الأصول المنطقية لما استحدثه مفكرنا أداةً
لتحصيل الحقيقة .

ويظهر في الفصل الثالث النقد السبعيني للمذاهب المتقدم ذكرها في اطار
الانسان ، ذلك العالم الأصغر ، والمذهب الذي يتيح في ذلك . وتناولت - في
هذا السياق - نظرية النبوة عنده ، وما يتعلق بها من وقائع تكوينية ، فيزيولوجية
ونفسية وأخلاقية ، حتى تنسجم مع الروح الديني على أتم وجه .

فأوصل ذلك إلى المدى الذي يمكن أن يبلغه الانسان في ادراك العالم
والكون ومحتواه ، وبالتالي العلة التي ينتج كل ذلك بها ، ومراتب الموجودات
بالنسبة إلى الوجود الحق . وذلك في رابع فصول هذا الباب .

وبآخر الفصول عرضت الأساس النظري لأخلاق هذا المذهب ، بما هي
المنطلق الأمثل لتحقيق نموذج المؤمن - المحقق ، كما أرادها الفيلسوف .
وتحدثت في السلوكات المباحة لادراك الغايات الأخلاقية ، وتجاوز الاعتبارات
السابقة ، ووضع السلم القيمي الكفيل بالوصول إلى السعادة والتصرف في
الأكوان . ثم قدمت صورة للانسانية التامة ، كما يرسمها ابن سبعين ، فتنفخ
الروح في جسد المذهب وتهب حركة الحياة والفعل .

الفصل الأول الأسس التكوينية

غلب علم الفلسفة على فكر ابن سبّين « فأراد أن يظهره في سترٍ وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه ، حتى لا تنفر النفس عن مقاله . . وقد ادّعى الترقّي عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الاحاطة والتحقيق »^(١) .

ثقافة ابن سبّين الفلسفية :

قرأ ابن سبّين آثار الفلاسفة اليونانيين وتعرّف على آرائهم والخلافات المذهبية فيما بينهم ، من خلال الشروحات والآراء المنقولة مما يتعلّق بفلسفة أرسطو وأفلاطون وأتباعهما . واطّلع على مذاهب الفلاسفة الاسلاميين وسبر أغوارها ، وفطن الى مواطن التجديد ومواضع التقليد . وهو - الى جانب دينك الجاهدين - فصل في كثير من المسائل الخلافية في فلسفة المحدثين والقدامى ، والتي استمرّ تشكّل سلسلة تطورها في طُرُز من التفكير البشري معينة ، فامتلات كتبه بذلك .

لقد استشعر أبو محمد - منذ وقت مبكّر - صعوبة الميدان الذي هو فيه ، فاندفع لامتلاك زمامه واجادة أسلوبه . ويظهر هذا خلال حديثه عن « بد العارف » ، حيث يقرّر أن « صناعة هذا الكتاب صعبة ، فان الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ما تقدم فيه هو المتأخر ، وكل ما تأخر هو المتقدم . وكل ما يختلف فيه يتفق اذا كُرّر ، وكل ما يتفق يختلف اذا صُرف »^(٢) .

(١) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .

(٢) ابن سبّين : (م . ت) ص ٢١٢ .

وقد حرص - منذ البداية - على تجاوز الفلسفة ، بما هو شائع عنها من دقة المعاني واستخدام المصطلحات وعسر الفهم ، كيما يبرز بتناحه ذلك الأسلوب في البحث . فأظهر أن الواجب يقتضي إجابة الفيلسوف عن مسأله بما هو أظلم وأصعب . وبما هو أعسر وأبعد عن الفهم^(١) . وقد عمد في أكثر المسائل الرئيسية المشككة الى إيضاح مواقف سابقيه من الفلاسفة ، ثم حدّد رأيه الخاص فيها . فجعله ذلك دائم التوجّه الى آراء الآخرين ، حريصاً على التعرّض لها بغية الكشف عن مواطن الجدّة أو التقليد ، تبعاً لما عرف من آراء أفلاطون وأرسطو خاصة .

هذا ما يجعلنا ندرك الأسباب التي جعلت بعض الدارسين يقرّرون أن « مذهبه في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد والالغاز في التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبين مرامي كلامه فيه . . ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى نجدها وقد غابت عن فهمنا بالتدرج ، وانقطعت صلتها بما يليها من العبارات »^(٢) .

لقد احتوت كتابات أبي محمد صنوفاً من المذاهب الفلسفية مختلفة ، وظهرت جميعها دون استثناء ، موضع ازدرائه لتصورها عن ادراك الحقيقة . وقد اعتبر أن : « أرفع مذاهبهم مذهب أرسطو ، وكتبه أرفع الكتب كذلك . اذ هو الحكيم باجماع منهم ، وهو المتبع عند فلاسفة الاسلام »^(٣) .

ثم أطلعنا على نقده ما قال أرسطو في النفس والمنطق والعالم . حتى لقد قدّم تلاميذ ابن سبعين فلسفته على أنها هدم لذلك العلم الذي كانت العامة تطلق على المشتغل به « اسم زنديق ، وتقيّد عليه أنفاسه . فان زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرّقه قبل أن يرفع أمره للسلطان »^(٤) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

(٢) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤ وتاليها . وقد قال بذلك الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٩ .

(٤) المغنزي : نفح الطيب ج ١ ص ١٣٦ .

ما سأعرض له عند ابن سبعين قصده بيان مذهبه الخاص ، بالقصد
أول ، والاطلاع على جانب من هنات أو توفيق الفلاسفة أقرانه الآخرين ، في
الثوب الذي عرض له ، ثم بيان الكيفيات التي اتخذها تجاه أحداث عصره ،
بالقصد الثاني ، باعتبار مذهبه نتاج تلك الفترة بمعطياتها الثقافية والاجتماعية
والسياسية والدينية عامة .

على هذا النحو لا نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه ، ومن ثمّ « يتركز
تأريخ الفلسفة في تقديم لوحة تبين لنا التطور المتتابع للفكر الانساني ، وليس في
ما يمكن أخذه من تعاليم واقعية فيه » (١) .

نقطة الانطلاق :

تعتمد فلسفة ابن سبعين لقيامها مبدأً واحداً ، هو التمييز بين ما هو « وجود حقيقي » وما هو « وجود وهمي » . وهذا أمر ليس باليسير - على محدوديته - لأنه لا يتحقق إلا عن طريق نفي المشخص ، بالاستناد الى المطلق ، الذي يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم »^(١) .

والأوهام - بالتعريف - هنا « هي المستندة والمستند اليها بوجه ما » . ويمكن القول بأننا « نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هو هو ، بل لا يقال نحن ولا هو من حيث الإشارة والميل ، ولكنها تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات ، ويصرف هو والهو هو الى أنا ، ويجد الآنية والهوية معاً » .

يفرض هذا أن يتبع نقلةً صرف « الهو » و« الهو هو » الى « أنا » بغية إيجاد « الآنية والهوية معاً » ، خطوةً أخرى مكتملة ، هي اعتبار جميع الأوهام نتاج ما يعرض لعقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبّر عن معرفتنا ما هو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان . و« مَنْ عَلِمَ هذا تجاوز ، واستعار الوهم ، واستند الى ظل حقيقة وهمية ، وجعلها موضوعاً لذلك الوهم ، وسمّى ذلك ذاته ، وأوجد مَنْ لم يكن ، وأعدم مَنْ لم يزل »^(٢) .

الذات الانسانية - اذن - هي سبب القول « بوجود مشخّص » وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهي أن « الوجود مطلق » . وفي ميكنة الذات هذه ادراك ما قامت به ، من حيث أنها أوجدت من لم يكن موجوداً « الأنا » وأعدمت من لا يزال ماثلاً « الهو هو » ويتمُّ لها ذلك عن طريق نزع الوهم^(٣) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٥ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) معالجة هذا السبيل موضعها الفصل التالي : « نظرية المعرفة » .

نقد الفلاسفة :

وجه ابن سبعين نقده للفلسفة في أثواب أعلامها المشهورين ، في محاولة تجاري الاعتقاد الشائع بضرورة القضاء عليها لما أُتسم به منتحلوها من فساد . ومن هذا المنحى المتميز بالدعوة للوصول الى الحقيقة ، اختصر سبل ادراك المعرفة بالوجود الحق ، بوساطة نفي ما يترأى لنا غير واجب الوجود ، الله الواحد الذي لا قبله ولا بعده كما أفادت الشريعة ، فاختصر بذلك تقسيمات الفلاسفة الشائعة في طرق البحث عن اليقين ؛ هذه المحاولة التي شغلت تاريخ الفلسفة الاسلامية جميعه . ولذا كان ابن سبعين مضطراً لاستخدام اصطلاحات الفلسفة ومعانيها ، في الوقت الذي يعلن فيه خروجه على قواعد الاشتغال فيها .

يقول في رسالة : « لا تلتفت الى قول بعض الفلاسفة في قولهم : عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الطبيعة ، والعلة ، والواجب بذاته ، وجميع ذلك من مفروضات الأوهام وذلك أنهم يظهر لهم من الحقيقة جملة مدركات وهمية بالمدرک العظيم الذي يظهر لهم ، وهو أجل من غيره »^(١) .

وقد كان من نتائج هذا الموقف أن هاجم ابن سبعين المذاهب الفلسفية السائدة وآراءها في الله والعالم والانسان . وصرّح في مسألة « قدم العالم » بأن « ارسطو لم يكن مصيباً على الاطلاق ، أو أخطأ في الأكثر ، فيما يشهد له الدليل ويقوم عليه البرهان »^(٢) . وقال بأن حال الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن أرسطو كذلك ، فقد انحرفوا عن جادة الحق والصواب ، لذا لا بدّ من تسفيه آرائهم وهجر مذاهبهم لبطلان أساسها .

وتطرّق لمهاجمة ابن باجة وابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالي^(٣) . فرأى

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرى ص ١١ .

(٣) ابن سبعين : بد المعارف ص ٤٤ والتالية .

نَّ الأول « رجل مفتون بنفسه ، وله سفسطة كثيرة » . وعاب على ابن رشد افتتانه بأرسطو وتعظيمه له ، بحيث « يكاد يقلِّده في الحسِّ والمعنولات الأولى . . . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو ، إما يلخصها وإما يمشي معها » . وقال بأن الفارابي « اضطرب وخلط وتناقض . . . وأكثر تواليفه في المنطق » . وقرَّر أن ابن سينا « ممَّوه ، مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . . . وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه » . وعن الغزالي يقول : « لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد ، مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محير . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الادراك » .

الوجود والعدم :

التمييز بين الوجود والعدم ، واحد من المرتكزات الهامة في كل فلسفة تتعرض لتقديم تفسير مناسب لظاهرتي الكون والفساد ، ووقائع الزمان والمكان وما يتصل بهما . لذا كان لزاماً على ابن سبعين أن يتعرض لتحديد رؤيته هذا الجانب من البناء الفلسفي الذي أنشأ .

أ - الوجود :

حرص ابن سبعين على « الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها » ورأى أنه « لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما »^(١) ، وكانت سبيله الى ذلك تعتمد تحديد ماهية الوجود وأنواعه مبدأ لا يمكن التغاضي عنه .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

١ - ماهيته : وقد قرّر أن « الوجود في كل موجود هو الحق فيك (الإنسان) .. والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتدّ على العوالم . وتلك العوالم هي أمور الله . ولذلك يقول الحق : وإلى الله ترجع الأمور » (١) . وهذا ما يجعل من الحق صورة كل شيء ، وغايته ، ويغدو - بالتالي - القول الفصل : ان لا حقيقة لشيء الا بالحق ، ولا وجود الا منه - كما يقول ابن سبين - والوجود الحق واحد (٢) .

٢ - أنواعه : يعتمد مفكرنا تقسيماً للوجود يفرد له أنواعاً ثلاثة اعتبارية بعد اقراره أن « الوجود الحق واحد » . وهذه الأنواع هي (٣) :

١ - الوجود المطلق : هو الله . ولا موجود على الاطلاق ولا واحد على الحقيقة الا هو . الوجود الواجب ، الكل ، الهو هو ، المنسوب اليه ، الجامع ، الأيس ، الأصل ، الواحد ، الأصح أصح . لا نتهمه ولا نتوهمه . وأطلق عليه اسم « دائرة الوجود » ورأى أن : « المطلق اذا ذكر نفسه ذكر كل شيء » .

٢ - الوجود المقيّد : أنا وأنت . والذوات كلها ذات ذلك الوجود ، لا من جهة ما يلزم عنه . وأنت انظر إن وجدت للوجود صورة يشار اليها ، فالتزم البعض من موضوعك ، واستند الى بدك المقوم له ، وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم وهو وغير الجليل ، وما يخالف الحق المبحوث عنه .

فالعالم وما فيه : الروحاني والجسماني ، لا حقيقة له الا بما يسرى للحق منه بالفعل ، فالعالم على الاطلاق له ، والكلي والجزئي له ، والهيئات والانفعالات له ، وبالجملية : الجواهر الجسمانية والروحانية والأعراض الجسمانية والروحانية ملكه وفعله . وهو لكل موجود صورة مثبومة له ،

(١) ابن سبين : (م . ت) ص ١٤٩ .

(٢) ابن سبين : بد العارف ص ١٠٢ .

(٣) انظر : ابن سبين : (م . ت) ص ١٤٩ ، ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٣ . بد العارف ص ١٠٢

والوجود الى سواه بمنزلة الكلام من المتكلم ، متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وجد .

« اذا ذكر الوجود المقيّد نفسه ذكر لا شيء ، وعاد لا ذاكراً ولا مذكوراً » .

٣ - الوجود المقدّر : جميع ما يقع في المستقبل . وهو مثل المقيّد بآخر أمره .

ب - العدم :

بعد أن يحدد ابن سبعين موقفه من فكرة الوجود ويفسر الموجودات المادية واللامادية في عالمنا الطبيعي ، يلتفت الى العدم فيحدّد مكانه في فلسفته وكيفية اطلاقه والهئية التي يرى عليها المعدوم وموضوعة الاعدام عنده .

١ - ماهيته : كل ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب ، هو عدم من جهة ووجود من أخرى . فلا موجود - على الاطلاق - ولا واحد - على الحقيقة - الا الله .

٢ - اطلاقه : يرى مفكرنا أن « العدم يطلق على أنواع كثيرة » ، ويعدّها منها ثلاثة^(١) ، وهي :

١ - أن يعدم النوع ما ليس في طبعه أن يوجد له . مثل عدم النبات الحسّ .

٢ - أن يعدم الشيء ما شأنه أن يوجد له في طبعه أو شأن جنسه . مثل الانسان الأعمى ، فانه عدم من البصر ما في طبعه أن يوجد له ، وهو في طبع نوعه أو جنسه .

٣ - أن يعدم الشيء ما شأنه أن يوجد له في طبع جنسه لا في طبعه . مثل الخفاش ، فانه عدم من جهة البصر ما في طبع جنسه الذي هو الحيوان أن يوجد له في الوقت .

(١) انظر : ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٠ . وقد وردت هذه التقسيات ذاتها في « بد العارف » .

٣ - المعدوم : هذا يعني أن المعدوم هو المنتفي ، لأنه يتميز على الموجود .
وقد رأى ابن سبعين أن : « المعدوم ما ليس بشيء ، وما ليس بشيء فهو معدوم ،
وما هو شيء فليس بمعدوم » وان « المعدوم ما ليس بموجود ، لأن كل ما ليس بموجود
فهو معدوم ، وما هو موجود ليس بمعدوم »^(١) .

٤ - ضروب المعدوم : وعدّ المعدومات كلّها في خمسة أضرب^(٢) ، هي :

١ - معدوم لم يوجد ويستحيل وجوده . مثل شريك لله ، وخلق كلامه وسائر
صفاته . فهذا معدوم لا يصح وجوده ، وهكذا اجتماع الضدين في محل واحد ،
وكون الشيء في مكانين في وقت واحد .

٢ - معدوم صح وجوده وانقضى . وهو كل ما كان في العالم من يوم ابتدئ الى يومنا
هذا وقد انقضى من تصرفات الخلق .

٣ - معدوم يصح وجوده ، ولم يوجد ، ولا يدرى هل يوجد أم لا ؟ مثل مقدرات
الله التي يصح تعلق القدرة بها ، كخلق عالم ثان وثالث وغير ذلك .

٤ - معدوم يصح وجوده ولا يوجد . مثل ردّ أهل النار وأهل المعاد الى دار الدنيا ،
فقد أخبر أنه جائز .

٥ - معدوم يصح وجوده ، ولم يوجد ، ويوجد قطعاً . مثل الحشر والنشر والقيامة
والحساب والثواب والعقاب وما جرى مجرى ذلك .

٥ - الاعدام : ويرى أبو محمد أن الاعدام « ليس معنى » ، ولذلك لا يصح
أن يتعلق بالفاعل ، وبالتالي فان الاعدام لا يصح أن يقال : ان القديم - الله -
خالق فيما يزال قبل خلق العالم ، ولا تارك له .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .

(٢) الموضع نفسه .

يقول : « الاعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفي لا يتضمّن وجود معنى ، لأن الاعدام لو كان معنى لكان يجب تبوته مع الله في الأزل ، وذلك محال . وإذا استحال وجوده فيما لم يزل ، استحال وجوده فيما يزال . ولا يصح قول من قال : ان الاعدام يتعلق بالفاعل ؛ لأن ما ليس بمعنى محدث لا يتعلق بالفاعل » (١) .

التصوف طريقة :

بعد أن أرسى ابن سبعين قواعد مذهبه بتحديد نقطة لبداية الانطلاق فيه ، والاتجاه الذي يحدّد كل مطلب لمعرفة الوجود ، وحقيقة كينونة العالم ، وما تعلّق بهذه الأصول من معارف ومواقف ، لجأ الى ربط ذلك كلّه بسلوك صوفي عرفه الناس - عامة وخاصة - في ذلك الوقت ، هو « الفقر » تجاه الله بما يكفل « الظفر بالعزة والجلال » وما ترتّب على ذلك .

وقد رأى مفكرنا - ضمن هذا الاطار - أن « السالك » يستوى على « عرش كماله وربّه عنه راضٍ » ، ويحصل له في « الكسب » خمس خواص . وقد قصر الفقر على الوجود المقيد ، وعرفه بأنه : نفي شيء عن شيء هو له ، واثبات شيء لشيء ليس هو له . وأفاد أن « الفقر من الأشياء التي لا يوصف الحق بالقدرة عليها ، لأن الحق عز وجل هو الغني بالذات وحده ، وغيره فقير بالذات . ومن المحال أن يفعل المحال أو ينفع أو تنفع الحقائق ويدخل ما لا يمكن في حقيقة ما يمكن ويمثله » (٢) .

ورأى « القدرة » تتصرف في الفقر الاضافي الذي جرت به العادة .

أما الخواص الخمس الحاصلة في الكسب ، فهي كما يقول ابن سبعين (٣) :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .

- ١ - يظهر لك في اليقظة ما كان يظهر لك في النوم قبل ذلك .
- ٢ - تعلم بجوهرك الذي خرج قبل ذلك الفعل ما كنت تعلمه بالنظر والبحث والرؤية والفكر .
- ٣ - تقدر على بعض الممكنات بوجه ما ، وتتصرف فيها بالشيء الذي تسميه عامة الصوفية « همّة » .
- ٤ - ترد عليك مواهب لا من جنس ما أنت عليه .
- ٥ - تخبر بأمور سنية ثابتة في النظام القديم ، تكشفها وتسميها حضرة بالضرورة .

الفلسفة وسيلة :

على الرغم من النقد الذي وجّه ابن سبعين للمشتغلين بالفلسفة وادعائه الترقّي عنها لعدم كفايتها في الوصول إلى الحقيقة ، فقد عمد لاستخدام هذه الوسيلة بقصد تحقيق بسط جوانب اعتقاده ، وتبيان أصوله المذهبية ، والتعريف بقضاياه ومواقفه المختلفة .

وفي حدود هذه الوسيلة استخدم أدوات عديدة لغايته ، منها المنطق الصوري والمنظومات الرياضية والمعلومات الطبيعية والفيزيائية والفلكية ، بل ربما تجاوز ذلك إلى الحديث عن التصرف بالوجودات بطريق التأثير في الكواكب روحياً ، أي بالسيمياء .

يقول في رسالة : « أجعل إهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا الحملية - الشرطية : مقدمة . والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفر توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحدة وموحده وتوحيد : مقدمة أخرى . ويكون الحد الاوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد . والنتيجة : الغبطة . والقياس

الاستخارة . والبرهان انتظار الفتح « (١) .

وهو ، اذ يستند لألفاظ الفلاسفة ومصطلحهم على نحو ظاهر ومديد ، يتبدى اتكاؤه ملفتاً للنظر في موضوعات الصوفية التي يفترض فيها شيوع حديث القلب . ففي تعريفه الفقر - على سبيل المثال - يرد على لسانه :

النظر ماهيته مجردة . . الألفاظ الدالة ومطابقتها . . وتحليصها وتحريرها . . جملة غير مفسرة . . مهملة غير مخصصة . . فقد ما إليه يحتاج . . الأسماء المترادفة . . ليس محضاً . . ليس باضافة . . بالعكس من حيث ثمرتها . . سلب . . ايجاب . . بالعكس من حيث لواحقها . . ضد الملكة . . من حيث الشرط والتضمن . . الكمالات الأول والثواني . . ماهية الحادث . . آنية الانصاف . . الممكن والواجب نفي شيء . . اثبات شيء . . بالذات . . الفقر الاضافي . . نسبة . . حذف الاضافة المساوية وغير المساوية . . المفارق التالي . . (٢) .

فاذا التفتنا الى استخدامه المعلومات الرياضية رأينا كثيراً من ذلك ، مثاله ما أورده عن : اتفاق دعوة « قاصد المعرفة الحقّة » التي داخل الذهن مع التي خارج الذهن . فقد رأى أن في مكنته أن « يطلع بالتركيب الى يده » وأن « يهبط بالتحليل إليه » وأن « يدور عليه » بالجملة . ثم يجعل السلب الذي اتصف بقدرته عليه نفسه ، و« قصده ومقصوده دائرة وهمية . ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها ، والمطلق في محيطها . وينظر الى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة في خلدته ويراهـا متساوية ، وينسبها . وينظر اليها ثانية من المحيط ويحذف الوسائط . ويبصر الواسع في الضيق ، وينظر الأشياء في نفسه . ثم يقطع حبل النظر والمنظور فيه من حيث الحقيقة والوتر ، ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

ماهيتها ، ثم يحقّق الأمر ثانيةً ، ويجعلها ماهية واحدة ، ويقول : ليس إلا الأيس فقط . وهو هو « (١) .

على هذا النحو يظهر منحى اعتماد ابن سبعين على ما قدّمته الهندسة الأقليدية ، مما يمكن استخدامه لتصوير وحدة الكون على أساسه لدى مفكر يعتبر المطلق دائرة الوجود ، محيط الدائرة اللامتناهي ، ويرى في المركز الوجودَ المقيد والمقدر ، من حيث أن النقطة « وجود مفرد تدل على آنية أنا وآنية أنت وهوية هو . وهذه أسماء موجودة بعد وجودها ، ورسوم بادية عنها حدود تفتقر لها وتسترها بالتصريف وتظهر بالتشريف » (٢) .

وتشير النقطة في هذه الفلسفة الى « وحدة المحقق » عند سلب الارادة ونيل المراد ، وحذف مسافة المواجد والأشرف ، وقطع التقسيم والاشتقاق .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

الفصل الثاني نظرية المعرفة

تناول عبد الحق بن سبعين مجمل المذاهب السائدة في عصره بالنقد ، وأظهر في مناهجها ما اعتبره مواضع سقوط وضعف ، فأبطلها . ثم عمد الى بسط مذهبه بديلاً لها يستند الى الأجزاء التي ارتأها ناجعة في المذاهب الأغيار تلك ، فوحد بين المناهج الأضداد ، وضمّها في إطار خاص بعد نفيها كلّ فرقة فرقة .

ولكني يتحقق له هذا المرمى النقدي ، حصر الأفكار والاتجاهات والآراء تحت زمر أربع ، وهي : مذاهب الفقيه والمتكلم والصوفي والفيلسوف ، فهؤلاء - كما يرى - « هم الذين ينبغي أن يتكلم معهم لا غير . وان سمعتني نوبخهم ونردّ عليهم ونذمّ مذهبهم ، فلا تتخيل أنني نذمهم بدم مطلق . . (لكن) لئلا يغلط السالك والمسترشد فيهم فيترك الحق ويهمل طريقته . . (والصحيح أن) تستعين بالفقيه في العمل ، وبالشاعري * في الحب للشرعية ، وبالفيلسوف في الصنائع العلمية والعملية ، وبالصوفي في الحال الصادق والمكاشفات والاتصاف بالأمور التي لا من جنس ما يكتسب » (١) .

ورفض ابن سبعين أن يسمّي نفسه بأي من أولئك ، وقال بأن المشتغل بهذه الجهود كما يحقق الوصول الى الحقيقة ، هو المحقّق « أو » المقرب « من الحقيقة ، وهو - بالتالي - الذي » يقتدى به في كل شيء يقوله ويفعله « ، وجميع السابقين من الزمر ناقصون باضافتهم الى المقرب .

* يلاحظ ان مفكرنا نقد المتكلمين من خلال دلالة عليهم بـ « الأشاعرة » الذين جمد علم الكلام في أشكال طريقتهم بذلك العصر ، كما تقدم ذكره في ثاني فصول الباب الثاني .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١١٣ .

أما العلم الذي انتضاه بديلاً لما تقدّمه الفئات المذكورات ، فهو « علم التحقيق » .

الوهم وأسبابه :

تؤكد لنا الاختلافات في ماهية الحقيقة واطلاقها أننا نخطئ . فالفتنة قصرٌ عن الوصول لمعرفة الحقيقة ، وكذا الكلام والتصوف والفلسفة . أما أسباب ذلك فالأخطاء المنهجية الثابتة في أصول تلكم البحوث ، وعلة الأخطاء الأوهام .

ولدفع هذه الأوهام ، في طريق تحصيل المعارف الحقّة بالوجود ، حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة ، هي : العقول ، العلم ، القياس ، الحدّ ، النفس ، العادة ، الاضافة ، الزمان ، المكان^(١) .

وقد رأى أن العجز عن دفعها قبل السفر في طريق الحقيقة ، وعدم دفعها بغية الاحاطة بهذا الوجود وتصوّره ، لا بدّ أن يكونا مسوّغ خوف من عذاب الخالق ، الوجود الواجب ، نظراً لما ينشأ من خطأ يورد العقل البشري مجانفة الحقيقة والصواب - مطلب كل عاقل .

لذا ، فإن درء هذه الأوهام لا يتمّ بشكل اعتباطي أو عفوي ، بل لا يمكن أن يتمّ بغير منهج يكفل ادراك الحق ومعرفة الوجود ، من حيث هو موجود . ولا تبين معالم هذا المنهج الا بعد معرفة مواضع الضعف والغلط التي تستوجب النقد والاعراض عند الأربعة الرجال المذكورين ، لتجاوزها .

نقد المنهج :

يختلف تخلص الحق لكل باحث في الوجود ، باختلاف الأدوات والوسائل والطرق التي يستحسنها ، وتبعاً للمطامح التي يعلّقها - في منظومة منهجه - على نتائج بحثه . واذا كانت البحوث تختلف من مفكر الى آخر ، فإن خطوطاً عريضة تتوافر في كل موضوع يحدّد ما له من طبيعة ومنحى واشتداد ، وهي تمكّننا من اصدار أحكامنا القيمة عليها ومواقفنا تجاهها . وانطلاقاً من ذلك يمكن استنباط

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٧ .

طرق البنائية العلمية لدى أولئك الذين أثروا في الاعتقادات الدينية والمواقف اليمانية في المجتمعات الإسلامية ، ويمكن تقويمها .

أ - عند الفقيه :

يحدّد ابن سبعين العلم عند الفقيه بأنه « معرفة الأحكام الشرعية » و« طريقها الاجتهاد » . ويقول : ان العلم عنده هو « ما يفهم ، أو ما يفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب رسوله » ويسير لتحديد منهجه بأن « ينظر ذلك من كلام العرب والسلف الصالح »^(١) .

والحكم السبعيني - تبعاً لما تقدم - هو أن « الفقيه صالح الأصل فاسد الفرع ، صادق الجنس كاذب النوع ، لأنه انما « يتكلم من عند نفسه ويقيس اليوم بأمره ، ويفتي السائل ويترك نفسه في رتبة المسؤول »^(٢) .

وينحى باللائمة على منهج الفقيه في البحث عن اليقين ، من حيث هو « يزعم أنه يفهم كلام الرسل وخبر الرسل ، ويعلّل دينه ويتمّمه برأيه واجتهاده . . يحجب نور الله عن عبادته بالفروع المعلّلة ، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة ، وصدّد الناس عن موارد الشريعة وريحانها »^(٣) .

والنتيجة التي يرثبها ابن سبعين على ذلك هي أن الفقيه يفرّ عن التحقيق ويترك أهله ، ويمشي على الضلال ويركب جهله . لذا فلا فائدة ترجى منه ، فأخرج من سجنه .

ب - عند الكلامي :

ثم يذكر أن المتكلم ، والأشعري خاصة ، ينتهج « السبيل الى معرفة الأشياء والدلالة على معرفتها من أربعة أوجه : ما يعلم بالحواس . ثم بالبديهة ، وهو علم الضرورة عنده . ثم بالخبر . ثم بالدليل »^(٤) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

(٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٩ .

ويرى ، باعتماد ما تقدم ، أن علم المتكلمين « فاسد الأصل ، قبيح الفرع . لا نتيجة له من حيث هو علم ، وانما نتيجته من أجل ما وضع له ولماذا وضع »^(١) . ويسوّغ ذلك بقوله : انه لما كان المراد بمذهب الكلامي « قطع المخالف للشرعية ، والشرعية حق ، قيل له : صاحب حق بالعرض . وهو مثل من يقول : الثلاثة أقل من العشرة بدليل أن الملك يموت غداً فقوله حق ومثاله باطل .

وهذا يعني لدى مفكرنا أن « لا حقيقة لمذهبه (الكلامي) من حيث هو ، ولو صمت لكان أخلص له » فاعزف عنه .

ج - عند الصوفي :

وكما تصدّى لزمرتي الفقهاء والمتكلمين ، وعدّ مناهجهم قاصرة عن درك الحقيقة ، وقف جهداً على أقرانه المتصوفين ليتخطّاهم مقرباً البحث في الاتجاه الذي ارتآه صواباً يكفل تنويع الجهود .

ولقد عدّ شارح عهد ابن سبعين في مناهج المتصوفة ، بحسب تكوينها ، ثلاثة أنواع^(٢) ، هي :

١ - أن يأخذ الصوفي مقدماته الأول من الفقيه في الأعمال الشرعية ، ومن الكلامي في الاعتقاد ، ويركب على ذلك : التوجّه والمجاهدة والتوكل والتسليم والتفويض والرضى .

٢ - أن يرى الصوفي سبب الكمال في الصدق والاخلاص واستصحاب الحال وثبوت القدم والتجرّد المحض والتخلي الكلي .

٣ - أن يرى الصوفي سبب الكمال في التخلي عن غير الله والتجليّ بصفات الله ، فيكون التجليّ ثمرة ذلك كله .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

(٢) مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد (م . ت) ص ١٨ .

وقد حكم أبو محمد على مناهج المتصوفة بالقصور ، لأن العوالم التي يطلقونها ويتحدثون عن مراتبها وصنوف معارفها ، مثل « عالم العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت » ، إنما هي جميعها في مرتبة دنيا اعتبرها هي « العالم الأول »^(١) .

وهذا ما جعله يحزم بأن اختلافاتهم تلك تعني عدم ادراكهم الحقيقي للوجود الحق ، وبقاء لبس التعدد . الأمر الذي يجعل الصواب في الانصراف عن الصوفي .

د - عند الفيلسوف :

أما الفلاسفة فهم الفئة التي يبدو من خلال كتابات ابن سبعين أنه قد توجه اليهم في مجمل مسعاه الفكري . وضمن اطار بحوثه الوجودية ، وسعيه الخيث لا ادراك اليقين فيما يقيم معرفة الحقيقة على أسس متينة تدرأ عنها الشكوك وتبعد الخلافات .

وقد أوضح شارح العهد أن الفلاسفة اذ تعمل بكل جهد ودأب تصل غاية لا تبارحها في التوصل « بالجواهر الى العتل الفعال ، وبالعلم الى الكلي ، أو يكون في الفعال بالجواهر وفي المقصود بالعلم »^(٢) ، عن طريق تحصيلها العلوم المنطقية والأصول التي تقوم علمها ، وما يلحقها .

وكان الحكم الذي أصدره ابن سبعين على منهج الفيلسوف ، في سياق البحث عن الحقيقة ، حكماً بالفشل الأكيد ، بسبب ما يشتمل عليه من طبيعة ومسالك . فالفيلسوف « كثير السلاح قليل النطاح ، طويل العدة قصير المدة والنجدة .. يشتغل بلم ولما ، ويطلب الحق بأو وأما ، ويعجز عن خبز بغير ملح

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٧٨ وتاليها .

(٢) شارح العهد : (م . ت) ص ١٦ .

ولاما . . يعلّل الحق وينصر ضده ، ويحفظ الباطل ويبذل فيه جهده . مرة يسفسط بالطبيعة وما بعدها ، وأخرى بالتعاليم ومقاصدها . ويطنطن بالمعاني المنطقية ، ويموّه بالألفاظ الوحشية «^(١)» .

ومما أخذه على الفلاسفة جهلهم أن « النظر في قوة النفوس » مع موافقة كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإثارة الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم ، انما هو يغني عن المنطق . ورأى أن هذا النقص في علم الفلاسفة يوجب تركهم .

لقد قال ابن سبعين بالخروج من سجن الفقيه سلوكاً كافياً لترك علمه ، من حيث أن أداة الفقه هي النص المقدس الذي يحرص على تدبّره . وذهب الى أن الانصراف عن التصوف قمين بهجر علمه المستمّد أصوله الخاصة غير الملزمة ، والبراء منها . ولاحظ أن العزوف عن الكلامي وترك الفيلسوف ، لا يكفلان إسقاط علميهما ، ان لم يترافق ذاك السلوكان بإبطال الأداة الاتقاعية - المنطق الصوري - عندهما ، فأخذ على عاتقه القيام بهذا .

ابطال المنطق الصوري :

ركز عبد الحق وكده في ابطال المنطق الصوري على بحوث رئيسة هي : الحدود ، الألفاظ الستة ، المقولات العشر ولواحقها ، تركيب المعاني في القضايا ، القياس . واعتبر أن هدمها كافٍ لهدم « البرهان » الذي تقوم عليه . وقد لجأ - لتحقيق هذه الغاية - الى ايراد آراء الفلاسفة المختلفة في كل مسألة أولاً ، ثم ينتقل الى الحكم على الغلط ، قياساً لها على ما اعتبره حقيقة أولى في تحصيل المعرفة بالوجود الحق^(٢) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٦ .

(٢) انظر الفصل الاول من هذا الباب .

أ - الحدود :

يرى ابن سبعين أن جميع ما قيل في « الحدود » خاطيء ، لأن « تحقيق الحد من المسائل العويضة ، فإن صور الحدود والبراهين في النفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وإن تغير المحسوس »^(١) . وهذا يفضي الى أن حد شيء من الأشياء الجزئية ، إنما يعني جعله أبدياً - خلافاً لما في طبعه - وهو محال .

ويقرر أن « ليس بالعالم حاجة الى الحد في نفسه ، وإنما يحتاج للحد ليبين معلومه لغيره . والحقائق إنما هي في الأنفس » . ويقول : ان « الوجود المطلق والانية هي الأمور الذاتية الأولى » ، وان الحد - اذا نظر وحقق - وجد مركباً من ثلاثة أشياء : وجود . صفة نفس . عبارة موضوعة له بصفة النفس . ثم يحكم بأن لعبارات لا يلتفت إليها ، لأنها اصطلاح من مطلقها ؛ فلا يبنى في « الحد إلا محض الوجود » .

وتبعاً لهذا المعنى - فقط - يوافق على تسمية الوجود حداً .

ثم ينتقل الى « الواحد » الذي يقال على جميع الأشياء التي تقال عليها الهويّة ، وباعتبار الجوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة لا يختلف فيها بما هو واحد ، فيقول بلزوم أن يطلق الواحد على « الأضداد ، بما هي أضداد ، والاطلاق واحد »^(٢) .

ويخلص من ذلك الى نهى طالب الحقائق عن الالتفات الى العدد والألفاظ والتسميات والجدل والغلبة والتبكيك والعناد . ويحث على ترك الميل للمعروف واطراح المألوف ، لأن « القوم الواصلين الى هذه المرتبة يرون أن العالم والمعلوم واحد ، والادراك والمدرك واحد »^(٣) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

(٢) و (٣) الموضع ذاته .

ب - الألفاظ الستة :

أما في تعريف الألفاظ الستة * فقد قال أبو محمد : انها الكليات المفردة التي توجد بين المحمول والموضوع ؛ فعرضها وردَّ عليها برأيه الخاص (١) ، الذي يهمننا دون ما أورده من معلومات كانت ميسورة في هذا المجال في كتب الفلاسفة المسلمين وخلاصات البحوث المنطقية وترجمات الفلسفة ، بما هي من العلوم الدخيلة على العربية .

١ - الجنس : « صورة الكلي في الذهن ، وتجرّد الصور المادية ، وتركيب الانفعال ، والوهم على أمثلة الحس ، وثبوت الضمير على ترتيبها كذلك » .
وذهب مفكرنا الى أن المحقق اذا صرفها بحقيقة الوحدة للوجود الحامل لكل موجود ، انحلع خبر الاضافة ، وخلّص الأفراد ، وجمع المناسب ، وبدّد النظر الى ذلك ، فعسر فرض الكثرة - بل لم يعد ممكننا أصلاً .

فلا فائدة من تركيب المنطقي الجنس ، اذ لا خلاف في الوجود . وليس الجنس والكثرة إلا عبودية .

٢ - النوع : والنوع - كذلك - باطل ، لأنه صورة واحدة تعم اشخاصاً كثيرين ، فمن أي شيء انفصل النوع - ولا موجود إلا الأول ؟ .

٣ - الفصل : والقول في الفصل هو : انه « انسافة المعنى الحاسل في النفس وبسكونه فيها لا يضطرب الضمير لذلك ، وما جذبته الارادة وامتنع العقل أن ينثني عنه ، وثبت في قوة الادراك ، وبلغ به الذهن أمله بين اثنين فصاعداً ، ويتصرّف به الضمير في تردّده ونظره لغير جوهره اذا احتاج لذلك » .

* بردت هذه الألفاظ في المدخل إلى منولات أرسطو (ايساغوجي) الذي وضعه فورفور وس . وسادسها منقوص في سابقه . بحيث تعدّ خمسة .

(١) ابن سبّين : بد العارف ص ١٢ وما بعدها .

فإذا حَكَّم الإنسان ارادته تَحَلَّصَ الفرق ، إذ الفرق معقول ذاته ، وذاته محتاجة له وبه تخلص من غيرها . ذلك أن الإنسان ينظر لأمل ، غاية ، وضمير ، رادة ولو جعلنا الإرادة قبل الغاية لقلنا المحال ، وعددنا الإنسان . وهذا يعني أنه « صحَّ إبطال التعلُّق وبقي الخبر ، وهو من لواحق الوجود ، والوجود إذا حقَّق لا يلحق ولا يُلحق . والصحيح أن الوجود لا يصدر من وجود ولا من عدم » .

فإذا كان الأمر كذلك ، نتج أن الفصل قضية من الوجود المطلق .

٤ - الخاصة : يستفاد منها للكلام في لواحق الوجود . فإذا حققت الوجود في نفسه و« تكلمت فيه ، من حيث هو ، فلا خاصة ولا عامة ، إلا قضايا مخبره ، أو عدم مضاف في شيء وممنوع لشيء » .

٥ - العرض : وهم يحمل على وهم ، وإدراك يحمل على إدراك ، ومدرِّك يحتاج إلى مدرِّك . والوجود - من حيث هو - غير هذا . « فالعرض ، من حيث هو عرض ، لم يخرج عن كونه وجوداً . ولا الجوهر ، من حيث هو جوهر ، خرج من كونه وجوداً » .

وهذا ما يجعل « العرض قضية مفردة لا تنتزع ، وهي تمسك الوجود المتيد ، أو هي هو . . والجوهر كذلك . والقضية في نفسها واحدة ، والوجود المطلق واحد . والعدد وجود متيد » .

ومن ذلك ينتج : أن « العرض والجوهر - من جهة الإدراك - لا خلاف بينهما . والحق الجامع بينهما النظام القديم وسلب الذوات » .

٦ - الشخص : هو الكلي الذي يتنوع ويقال على الأعم من المسادي . أو الأكثر . ومعنى ذلك أن كل جامع وحامل ، سواء كان جسمانياً أو روحانياً ، شخص . وحقيقة الشخص هي أنه « كثرة القضايا والتوابع من المبدع بعد المبدع الأول ، والحاوي كل الأمثلة والخلاف وصرف الموجودات » .

واذا صحَّ هذا ، فكأن الشخص « ظلَّ للحقيقة واسم مكتسب وليس بصادق » ، والمجاز والاستعارة لا يطلبان في التحقيق^(١) .

ج - المقولات العشر :

يبسط ابن سبعين الحديث في المقولات العشر* ، ويحدّد موقفه منها ، انطلاقاً من فكرة الوحدة المطلقة^(٢) ، على النحو الآتي :

١ - الجوهر : « حقيقة الجوهر حكم عسير الذهاب ، أو قضية بسطية^(٣) ، أو مدرك متقدّم بالذات على غيره ، وتقدمه عليه هو المقوم للذات الثانية ، وكلا القضيتين لا يتعيّن منهما إلا معنى الذهاب والثبوت والوضع » .

فاذا كان التوحيد ، لم يعد للقاضي والقضية معنى ؛ لأنها لا يعقلان إلا في أكثر من واحد . وهذا يعني أن لا جوهر سوى المطلق .

والجوهر المطلق لا حدّ له ، اذ لا يعلوه جنس . وخاصته التي تميّزه عن غيره أنه القائم بنفسه - الحامل للمتضادات - وهو هو واحد بالعدد غير متبدل .

٢ - الكم : الكمية في التحقيق اجتماع القضايا المنفردة في بيان قضية يقال لها : ذهن أو حس . وهذه القضية في أخرى يقال لها : كلمة . فالكم قضية اجتماع لا غير ذلك .

٣ - الكيف : تقع الكيفية في المواد على الحامل منها والمحمول ، ولا تطلق

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٥ .

* وردت في كتب أرسطو المنطقية (الأورغانون) ، وهي عنده : (قاطيغورياس) أي الاضافة أو الاسناد . وعلى ذلك : المقولات أمور مضافة أو مسندة أو « مقولة » أي محمولة . انها معان كلية يمكن أن تدخل محمولات في قضايا . (انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥ وما بعدها . بدوي : أرسطو ص ٨٤ وما بعدها) . وابن سبعين لم يخرج في ما أورده عن هذا الاطار .

(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصنعية ص ٥٠ وما بعدها . بد العارف ص ٧ وما بعدها .

(٣) وردت « قضية بطية » في : الكلام على المسائل الصنعية ص ٥٥ ، ومثلها في كتاب التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣١٨ . والصواب ما أثبت ، كما سيبين .

على الذوات المفارقة للمادة . وهي لا تصدق في شيء من ذلك الا بالاضافة ، فاذا محيت الاضافة ، وعلم الحق : انقطع الشريك المادي ، ولم يعد هنالك ما تطلق عليه الكيفية .

٤ - الاضافة : ذاتها وحقيقتها : الاستناد والعدد والتركيب والمسافة والحيز والأول والآخر والقبل والبعد والرفيع والحقير والقليل والكثير . . وغيرها .

والمحقق يراها : ناقصة ومنكوسة ، لأنها لا تصدق في الأسماء الخاصة والكيفيات المثبتة والنظام القديم الخالص ، وتدفعها الصفات العلمية . ولا يثبت من الاضافة - عند التحقيق - الا الوهم الذي يذهب .

٥ - متى : لا يطلق هذا الطلب على الحق بوجه ، لأن الآنية المبتدعة الأولى ليس وراءها مبتدع آخر ، وهي فوق الحس والنفس والعقل ، وليس فيها كثرة بجهة من الجهات .

مطلب « متى » وهم الضمير عن حادثتين ليس بينهما ارتباط ، والقول بأن الزمان مقارنة حادث حادثاً ، لأن المقارنة لا تقع إلا في الزمان أو مع توهم الزمان .

٦ - أين : يرى المحققون أن الأينية على الاطلاق ناقصة ومنكوسة ، لأنها لا تقع الا في المحاط والمحيط به ، ولا تُعقل الا ما بين اثنين فصاعداً .

« أين » تفرض الطلب ، ولا طالب ، ومن أين يعلم المطلوب ؟ وعلم الطالب بيده ، فان علم فهو العالم ، وان طلب فهو الطالب . الواحد لا يطلب وحدته ، ولا واحد إلا الأول . فلا مطلب أول ولا آخر ولا ظاهر ولا باطن .

٧ - الوضع : تناسب الوجود ، وهو مركب من مكان وضافة وتقدم ، وتأخر ومعية وسكون . فان قدرنا الوجود المقيد على المطلق ، حملنا العدم على

الوجود . وهذا يعني أن الوضع في الوجود عجز^(١) ، فلا وجود للمقيد إذا لا وجود لغير المطلق .

٨ - التملك : للذات القديمة حق ، وللمحدث الممكن مضاف وتابع معلل ، فان طبيعة الممكن تمنع ذلك عن نفسها : لأن الممكن له لا يكون له من صفة نفسه ، بل هو للأول الحق فالمملوك لا يملك .

٩ - الفعل : لا يكون الا في منفعل ، والمنفعل مفعول ، والفعل متقدم عليه بالذات ووجود المفعول بالاضافة الى الفاعل العرّض ، فصَحَّ أن حقيقة الفاعل هي القصد القديم .

والمحقق - لما حقق الوجود - حقق أن الفعل أثر ، وأن الأثر عدم بالاضافة الى نفسه .

١٠ - الانفعال : اثبات التمييز بين الفعل والفاعل غلط ، لأن الوجود مطلق . فالفاعل والمفعول والفعل واحد على التحقيق^(٢) .

يتبين مما سبق أن « لا موضوع الا واحد ، هو الجوهر الموطأ لجميع المقولات ، المتقدم عليها بالطبع ، وهو الجنس العالي »^(٣) .

المقولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها : الوجود والشيء الواحد والحق والأمر - بالترادف^(٤) .

د - بقية البحوث المنطقية :

وقد فعل ابن سبعين في « لواحق المقولات »^(٥) : المقابلة ، أنحاء التقدم ،

(١) وردت : « فالوضع في وجود العجز » : بد العارف ص ٢٠ ، وصوابها ما أثبت لظهوره .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ .

(٣) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرى ص ٥٥ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ وتالياتها .

الحركة ، الشيء في الشيء ، معنى مع « مثل ما فعله للمقولات ، لتحقيق اطلاق
لوحدة .

وكذا سلك في عرضه « تركيب المعاني في القضايا »^(١) .

ومثل هذه ، لدى بحث : القضية وأنواعها وأقسامها ، والتقابل ،
والعكس ، وما يتطلبه القياس وأنواعه^(٢) .

ولكنه أهمل « كتاب البرهان » مستبدلاً به الكلام في العلم وحدوده عند
المحقق ، نظراً لكونه هدم جميع ما يقوم عليه البرهان الأرسطي ، قبل .

علم التحقيق ومنهجه :

بعد أن تمّ لابن سبعين - ضمن منظوره الخاص - هدم المنطق الصوري ، بما
هو أداة كفيفة بالوصول الكشف عن حقيقة الوجود ، من حيث هو وجود ، كان لا
بدّ له من عرض العلم - البديل الذي سمّاه « علم التحقيق » ، منهجاً وأداة^(٣) .

ولقد قدّر أن حقيقة العلم تتبيّن عند معرفة النفس والعقل وماهيتها ، والوجود
المطلق والمقيد والمقدر ، والمحو والنظام القديم ، والانسلاخ عن الآليات المضافة
والذوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعية أولاً وفساد نظامها في الذهن^(٤) . ورأى
أن ذلك كله لا يتوافر إلا في علم موضوعه الوحدة المطلقة ، يفيد من مكتسبات
العلوم السالفة ، فيحتوي ما فيها من أشتات الصواب وأعلاق النجوع بتوحيدها ،
ويتخطّأها الى درك الحقيقة مطلقة .

هذا العلم « علم التحقيق » لا يقدر الفيلسوف والصوفي والكلامي على
ادراكه والاتصاف به ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة المطلقة ، وكما رسمها

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢١ وتالياتها .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٣ وتالياتها .

(٣) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٥ .

ابن سبعين وفي حدود تعبيره .

أما موضوع هذا العلم فهو « الحق » ، ومنهجه « الحق » . وغايته « الحق » : وهو هو « فلا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير . وهو الذي به الشيء ما هو ، وهو الشاهد لنفسه ، المتفق من جميع جهاته . . وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه . . انه هو المطلوب ، وبه يطلب ، ومنه الطالب ، وله ، ومنه وعنه الكل »^(١) .

لكن العلم - هذا ، لا يلقن بالمنطق المعروف ، الأرسطي ، لقصوره . والمحقق المقرب لا يجد من يتكلم معه بمذهبه ، من حيث هو ، « وإنما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب . ولا بد له أن يقدم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم »^(٢) . لذا فالمحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظ وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الاشارة الى ماهية هذا العلم .

منطق التحقيق :

اذا ظفر المحقق بحقيقة الوصول « كان حاله أعلى وأجل من الذين يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي ، اذ المقرب لا يقنع الا بالوجود المطلق ، وما يشير اليه الضمير هو في الوجود المقيد ، ومعقول الاضافة غير منفضل عنه »^(٣) .

على هذا النحو يظهر أن « معرفة الوحدة هي العلم الالهي ، والمقصود منه التوحد ، والموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة »^(٤) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٣٣٧ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٦ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .

(٤) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٢٦ .

ويعرّف ابن سبعين الوحدة ، فيقول : « انها حضرة عليّة بهيّة ، فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . والتحكّم على وصفها بالألفاظ مما لا يحمل ولا يجوز ولا يمكن »^(١) .

ويمكن أن يصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان آفل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخبير خبره ذات مخبره ، وعليم علمه عين معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تتجدد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لا عموم لجنسه »^(٢) .

وهذا يؤدي بدوره الى أن معرفة الذات الالهية « لا طريق لها إلا العلم والوحي معه والتأله والفهم عن الأمور ، لا من جنس ما يكتسب »^(٣) . ولا يمكن ذلك الا بصرف الوجود المقيّد ، العالم الأصغر .

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرية ص ٤١ .

(٢) شارح رسالة العهد : (م . ت) ص ١٨ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٩ .

الفصل الثالث العالم الأصغر

تعرض علينا الحياة اليومية والأفكار المكتوبة والحالات النفسية وأوضاع أجسادنا ، عددًا لا يحصى من الوقائع والحوادث ، منها ما هو متشاكل مؤتلف ، وأغلبها ما هو متباين مختلف ، لذلك تتناقض أحكامنا ومعتقداتنا وآراؤنا ومشاعرنا وانطباعاتنا وأهواؤنا ، فإذا « كل العجائب في نفس الانسان ، حتى استحسان النقص ، والاضراب عن الكمال - وهو الغفلة عن الله - وفيها أيضاً الله الذي هو به للذي هو العلي الأعلى ، فذلك لا إله إلا هو ، وهو هو »^(١) .

طريق النفس :

لقد تناول المفكرون المتفلسفة مسألة النفس ، بما هي مشكلة مذهبية ، وعمل كل منهج معرفي على أن يحدد موقفه منها - ضمن هذا النوع من السحوث - نظراً لموقعها في كل فكر عقيدي أو مذهبي .

واحتل هذا التحديد النظري في الاتجاه السبعيني موضع ارتكاز هام ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون اختلافات شتى في تعيين مراكز النظر في هذه المسألة فيما كتب مفكرنا^(٢) ، حتى لقد ذهب بعضهم الى أن « تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه ، فنحن اذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فاذا ركبنا الألفاظ تعذر فهم معانيها ، ومن هنا كان المعنى الاجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٣ .

(٢) انظر الباب الأول من البحث .

أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم ! « (١) .

وقبل أن نعرض لرأي ابن سبعين في النفس ، لا بدّ من عرض آرائه في ما قال سابقوه فيها ، مما رفضه وألغاه واعتبره باطلاً .

أ - رفض المناهج التقليدية :

رفض الموحد المقربُ البحثَ عن النفس الجزئية والكلية ، وعن العقل الكلي وعقل الكل والعقول الثواني ، والذوات المختلف فيها بين المشائين وغيرهم ، وبين الشرائع والنواميس الوضعية وسائر المذاهب ، والروح الكلي على مذهب الصوفية ، والمراتب المتوجّه إليها على رأي بعض أهل الحق ، وبالجملة : الجسماني والروحاني .

ومنع من البحث في جميع ذلك ابتغاء للوصول الى حقيقة النفس والعقل ، وحكم بتقصيره (٢) . وكان له في ذلك أسبابه التي يظهرها نقده مناهج البحث السائدة - آنذاك - والتي تصدى لها .

١ - مناهج الفقهاء : يفيد ابن سبعين أن للنفس والروح عند الفقيه معنى واحداً لأن الشرع يطلقهما بالترادف . ويفنّد آراء الفقهاء في أربعة مشارب (٣) ، هي :

- ١ - من قسم النفس الى : لَوَّامة ، أَمَّارة ، مطمئنّة ، مستمدين هذا التقسيم من القرآن . وهم يرون أن العقل هو الذي يجعل النفس مطمئنة باصلاحها .
- ٢ - من يطلق النفس بمعنى الذات ، معتمداً الآية : « ويحذركم الله نفسه » ، أي ذاته .

٣ - من تحدّث عن طبيعتها بما هي جسم لطيف ، بدليل عقلي . فيقول : انه كالحمامة أو صورة الانسان مختصرة ، أو هو هواء لطيف .

٤ - من قال بتحريم الكلام في الروح ، باستناد الآية : « قل الروح من أمر

(١) أبو الوفا النخازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٨٥ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٥ .

(٣) ابن سبعين : يد العارف ص ٤٧ وتالياتها .

ربي » .

وتبعاً لذلك أنحى باللائمة على الفقيه ، لأنه « اذا قال في النفس : انها جسم ، وهو يبصر الجسوم لا تتحرك ، من حيث هي جسوم ، بل حركتها بمعنى زائد عليها ، فكأنه غلط في الأنوار . . وأضاف الكمال لمعقول النقص ، وصرف الشرف عن أهله ، وقلب الحقائق بفساد عقله ، ونسب ذلك لمدلول الكتاب والسنة والاجماع والسلف . . ولم يعلم أن الشريعة نور الله الذي يظهر به الأشياء المكنونة في الضمائر » (١) .

أما آراء الفقهاء في العقل - بتحديد ابن سبعين - فهي مستمدة من اللغة والنصوص الشرعية ، وهم يرون العقل صفة يلزم بها التكليف ، ويقع عليها الخطاب ، ويتأتى بها ادراك العلوم .

فيحكم أبو محمد بغلط جميع ما تقدّم ، بحجة أن الفقيه لا يتعرّض للشيء المبحوث عنه ، من حيث هو ؛ وإنما يبحث عن النصوص ، ولها يعمل ، ومنها يستدلّ ، وهي مُراد وأداته ، وجملة منطقها بها .

ويرى أن الفقيه لم يتعرّض للطلب على النفس بشيء من المطالب الأصلية ، إلا بالمطلب الذي يطلب به وجودها .

لذا ، فهو يدعو الى الاعراض عن الفقيه ، بل « أن تسخر به ، وتجرد اعتقاده بجنونه ، وتقوّي عزمك بالخروج عن مذهبه . وتحلف عليه انه غير صحيح . . واعلم أن الذي قالوا لعب ولهو وغلط بين وسهوّ وشيء جعل للهلل والخرافات المستقصّة . . ولا تظنّ من الأئمة الأربعة أنهم قالوا بالذي ذكرته لك ، وان قالوا به فمن باب الاحتياط » (٢) .

٢ - مناهج الكلاميين : وفي هذا السبيل ذاته ، ذهب مفكرنا للحكم بأن

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٧ .

قول الأشعرية - خاصة - والمتكلمين - عامة - بمادية النفس : ان هو إلا « جهل ينطق ، وسخف يتكلم ، وهذيان يحكم به ، وحرمان يطلب لذاته » (١) .

وشجب سعي المتكلم ، من حيث هو « يزعم أنه يتيم الدليل ، علم أن الحق هو عنده ، وان السعادة في ضمن الذي بذل فيه جهده ، وما هو بسبيله عين الظلام المعنوي الذي لا يبصر به أين الحق ، ويخبط في المسألة بالطول والعرض ، ومثله من خارج الذهن طالب الضالة عند دخول الأرض » (٢) .

ويذكر أن « أبا الحسن الأشعري » خرج عن القول بمادية النفس ، وشك فيه . وكذلك شأن « الباقلاني » الذي قال بالجواهر المفارق ، وكنتم ذلك . ويفيد أن « ابن فورك » يعتقد أن النفس جوهر مفارق ، وأن « الغزالي » قال بالجواهر الروحانية (٣) . ويقول : ان الأشعرية - إجمالاً - تعتقد في الأرواح أنها جسيم لطيفة ، وفي العقول أنها صفات للعقلاء ، وأنها أعراض (٤) .

٣ - مناهج الصوفيين : ثبت مفكرنا أن الصوفية تطلق النفس على الأوصاف المذمومة والعقل بمعنى الهداية والنعمة والرضوان وغيرهما (٥) .
ويقسمهم الى :

١ - صوفية تميز بين أربعة خواطر هي موازين يحفظ الصوفي بها بدايته ، ويخلص طريق نهايته . هذه الخواطر هي : خاطر الرحمن ، خاطر الملك ، خاطر النفس ، خاطر الشيطان .

٢ - صوفية ترى للنفس وجهين :

الأول : ينظر للملك . والنفس : من حيث ذلك ، لؤامة . ومن حيث تقبل

(١) الموضع نفسه .

(٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ١٢ .

(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٣ وما بعدها .

منه ، مطمئنة ومن حيث نيلها مما عنده ، فمن عباد الله الصالحين .

الثاني : ينظر للشيطان . والنفس ، من حيث ذلك ، أمانة .

٣ - صوفية تعتبر جوهر النفس مجهول الذات ، وحقيقته من عالم الأمر . وترى في الأمر ثلاثة أنواع - بحسب أقسامها :

الأول : الأمر بمعنى الكلمة ، وهي المفيدة الوجود لكل موجود .

الثاني : الأمر بمعنى المفارق للمادة ، وهو كل ذات لا تتصل بجسم ، ولا هي في جسم ، ولا جسم .

الثالث : الأمر بمعنى الهاجس الذي يخطر عند الولي ، ولا يعلمه إلا نبي مرسل أو ملك مقرب . ومنشؤه من المشيئة الأولى المنفردة الواجبة .

وجميع ذلك - كما يقول ابن سبعين - رأي العوام من الصوفية . أما الخواص فلا يرضون بذلك .

ولكن عوام الصوفية وخواصهم سواء في : أن وصلوهم لا كالوصول ، وادراكهم لا كالادراك وقد بلغوا حيث لا يصح أن يبلغ ، وليس ما وصلوا اليه بصحيح .

٤ - صوفية تقول بأن النفس لها من الذات القديمة نسبة ، ومن المبدع الأول نسبة ، ومن النفس الكلية نسبة ، وجميع ذلك في موضوع الجسم - على التجاوز في ذلك - إذ الجسم غير مفارق ، والذوات الروحانية مفارقة .

وقد قال ابن سبعين : ان هؤلاء واهسون أيضاً ، لأن « جوهر النفس عندهم على غير الظن الصحيح والمبرهن ، فهم مع الأوهام . وهذا الفرض الذي فرضوه في النفس ، وإن كان فيه ما يصدق ، فهو كاذب الغاية . والحق في غيره ، إذ الحق لا يختلف ، وهو متفق من جميع جهاته . وهؤلاء اختلفوا في معقول البداية

٤ - مناهج الفلاسفة : ثم ينبري للفلاسفة وآرائهم المتباينة المتعددة في مسألة النفس هذه ، ويخاطب الباحث عن الحقيقة في أمر النفس بأن تخيل الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الانسانية في اتصال الانسان بالعقل الفعّال ، على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلي ، على مذهب بلنياس السماوي ، أو بالنفس الكلية ، على مذهب فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهم ، على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة ، على حدس هرمس ؛ انما يعني أن هذا الباحث رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظنة ، ويحسب أنه مختلف في نفسه (٢) .

لذا ، فهو ينحي باللوم على الفيلسوف ، قائلاً : « والعجب منك كيف تسلّم أن الذوات الروحانية مفارقة للمادة ، وأنت تفضّل بعضها على البعض ، وتجعل السبب في ذلك رتبها في الوجود ، وأن الرئيس منها هو المروؤوس ، انما هو بحسب مكانه وشرف جوهره ومن أجل قربه من الأول ، وهذا في وضع المبادئ وطبيعتها بالذات ، لا بما يقتضيه القصد القديم وما تعطيه المشيئة في النظام الأول عن الوجود المطلق . وهذا مما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة ، وتحيروا فيه » (٣) .

وقد أوصى ابن سبعين بضرورة أن يُعتقد في الكلي والجزئي ، أو الجسماني والروحاني ، اعتقاد واحد ، وأن لا يتوَّع ذلك في الضمير (٤) .

وعرض لنقد آراء أعلام فلاسفة المسلمين في النفس والروح ، فرأى أن جملة ما وقف عليه « ابن باجة » هو جعل الانسان مؤلفاً من شيئين : فانٍ وباقٍ .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٥ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٢ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٦١ وتاليها .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .

والذي رآه ليس بحق ، وإن بحثه فيه مكتسب من صناعة أرسطو ، وقد غلط في الذي اعتقده فيه^(١) .

وقال ابن « ابن رشد » يقلد أرسطو في مسألة النفس والعقل وغيرهما^(٢) . ورأى أن « الفارابي » تناقض وتشكك في العقل الهولاني ، ثم شك في النفس الناطقة ، هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ؟ كما تنوع كلامه واعتقاده في النفس ، ثم رجع عن ذلك^(٣) . ويذكر أن أكثر ما كتب « ابن سينا » مستقى من كتابات أفلاطون وكلام الصوفيين ، والذي من عنده شيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه^(٤) . ثم يصرّح بأن الظاهر من كتب « الغزالي » جعله النفس والعقل المستفاد كأنه غايته ، وهو يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس - كالفيثاغوريين - ويرى أن العقل والنفس والروح ، جميع ذلك لطيفة . ويحكم بأن الغزالي ضعيف في الفلسفة مثل أصله^(٥) .

بعد هذا النقد ، يحكم ابن سبعين أن هؤلاء الفلاسفة « كلهم خلطوا وتكلموا وطنظوا وتبرسموا ، ولم يأت بفائدة ولا دلّ عليها . وجسيع ما ذكروه لم يتخلص لهم فيه الحق ، ولا هم على شيء . وجهلهم بالأمور الإلهية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية^(٦) .

ب - الكلمة الجامعة المانعة :

يرى عبدالحق أن موضوع النفس يجب أن لا يبقى معلقاً مغفلاً من البحث ، والوصول إلى حقيقتها يتحصّل « في الانصراف إلى ما يجده الإنسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتوهمة التي تنصرف إليها المعلومات والمدرجات كلها ، وهي مثل الكليات التي احاطتها بها ، وكالمركز بالنظر إلى جذبها إياها ، وكالصور المقومة بالنظر إلى وجودها معها ، وكالصورة المتممة

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤

(٤) و (٥) و (٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٥ .

بالنظر الى اعتبارها^(١) .

وقد ذهب ابن سبعين مذهباً خاصاً في ذلك عندما قال : « ان هذه القوى ترجع الى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل ما يتوهم أو يتحقق أو يتوسط في أمره ، وهي المعنى المشار اليه والمعول - بحول الله تعالى - عليه »^(٢) .

ويعني ذلك أن جميع ما ذكر من تسميات وما سلف من تقسيمات ، انما هو الى الكلمة الجامعة ينصرف ، وهي له كالأنموذج أو الهيولي ، بوجه ما عند الضعفاء ، وهي الكل عند القوى المدرك على حد تعبير ابن سبعين^(٣) .

وفي نطاق التفصيل الاعتباري وضع أبو محمد هذه القوى في أربع^(٤) ، هي :

١ - القوة النزوعية الجاذبة الدافعة ، أو هي الارادة .

٢ - قوة التعلق التي تربط في الوهم الصفة بزائد على المحل ، وتكون داخل الذهن وخارجه ، أو هي الادراك .

٣ - القوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير ، وتتأتى بها المخاطبة في الخلد ، وهي لسان الوارد والالهام وبعض أنواع الوحي . وهي الهاتف ، أو محلّه بوجه ما ، أو هي المفصلة والخبر ، فجميع ذلك يرجع اليها .

٤ - قوة الملكة ، وهي المعرفة والمحركة والباردة والمسكنة . أو هي القدرة والحيلة .

ويضيف ابن سبعين : « الذهن في الكلمة الجامعة المانعة وبها ، كأنه محيط بها بثبوت غير معين . ولا يمكن أن يكون معها شيء : لا قبل ماهيتها ولا مع ماهيتها ، بل لا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية »^(٥) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ وما بعدها .

(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

ج - تركيب الحروف :

يحدد ابن سبعين مذهبه في النفس ، لتقريبه من الأذهان المخاطبة ، على طريقة يسميها « بتركيب الحروف » التي تقدّم للمتعلم فيحصل له الفهم بها^(١) ، قائلاً : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجود والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة »^(٢) ، هذه القضية هي الوجود المطلق ، من حيث لا وجود على التحقيق سواء^(٣) . ولا بد للقضية الثابتة أن تُعلم ، وعلمها فيها وعنّها ومنها وإليها وبها . وهذا استحقّت العزّة ، وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ، والعبد يذهب عند الله^(٤) .

وإذا اختصر عبد الحق اتجاهه في النفس ، يرى أنها : الطريق الذي يوصل الخواص الى الوحدة المطلقة ، وأنها التي تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لا بدّ منه ، فهي نور الانسان الذي يتمييز به عن العجاوات وسائر الموجودات الأخرى بما يشتمل عليه من عقل وعلم . وهي التي تمكّننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول الى الوحدة .

كما أن النفس هي السراج الذي يضيء سبيلنا القويمة بتحقيق قول الحق : أفي الله شك فاطر السموات والأرض ؟ فنعلم أن الحق واحد ، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائنٌ خلاف ذلك ، من حيث هو وجود مقيد أو مقدر . فإذا أعرض الانسان عن درك الوجود ، من حيث هو ، بسبب الأوهام من أحوال الصمير ، تحطّفه العذاب لنفي هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضياً ،

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الباب .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .

(٣) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

(٤) ابن سبعين : الموضع المذكور .

كما أنها مدركة الحساب الذي يُلقاه المنكر بعد دعوته لذوق عذاب الحريق . وهي التي تميز نعمة أن يقف السالك عند حدّ العبادة دون تحقيق الوحدة ، والتي بمكنتها ابصار غاية الفعل ، فتخلف « الواحد » في معرفة المستقبل ، مما اثبتته في اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخلق .

وان النفس لفواصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب الانسان من أمره ما سعي ، ومفطورة على الدلالة على الواحد الذي يقابله الواحد (أ) أول ما تسمّى به الانسان ، اذ ليس يوجد سواه ، وهو هو * .

تحصيل الكمال الانساني :

يقول ابن سبعين بأن الانسان « اذا أراد أن يقف على الحق ، ويعاين مرغوبه بعين كماله ، ويظفر بكماله وحقيقته » فان ذلك يتم له . ويعتبر هذا الجهد بمثابة « تحصيل الكمال الانساني »^(١) . ولذلك - عنده - طرق تحصيل بها النفس تلك المعرفة ، وله - كذلك - أشكال :

أ - الطرق :

تخصر طرق تحصيل الكمال الانساني في تسع * ، يطلق عليها اسم

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

* هذه قراءة منسوخة للمصنف الذي يشول فيه ابن سبعين :

« واسع الكلام نبي النفس بمذهبي ، واعذر في ذلك : النفس صراط الخواص ، وكونها المصاير ، وبوزن الدلائل ، وجهد التذلل ، وغبطة الفرائض ، وسراج « أفي » وكون « كن » لاكن ، وعذاب نفي ، وسلام بعين رصيت ، وحساب شياخ دعيت ، وبيعة الزيادة ، ونعمة العبادة ، وحليقة النظام المضاعف « بما » وفاضل الجهاد المحاسب « عما » ، والحروف على حرف بك ، فافهم . . (بد العارف ص ٧١) .

وهذا هم النص الذي اعتبره « المتنازعي » مثالا لالتحاق كلام ابن سبعين . وذلك ناشئ عن اقتضاره ، في تحديد مذهبه بالنفس ، على ما جاء في « بد العارف » خاصة . دون ما قاله المفكر عنها في الرسائل ، مما أثبتته من تفسيرات ورد وترتيب .

ويصل بذلك ما سبق قوله ابن سبعين عن العالم الذي نحن جرد منه ، وسأني الكلام فيه بالفصل التالي من هذا البحث .

** لا ينص ابن سبعين في كلامه بهذا الموضع على عدد الطرق ، فهو متداخل فيه استطراد وما يؤكد صحة ما ذهبنا

« الاحاطة » . هذه الطرق هي ^(١) :

١ - اذا نظر الانسان الى ضميره وصرف القوى النفسية (النزوعية ، التعلُّقُ ، المحدثه ، الملكة) الى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا في جميع أموره الواجبة واللازمة العرضية ، فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العدم ، المحال) وجميع ما أدركه الحسُّ أو تطرق اليه الوهم أو دلَّ عليه الدليل أو علم بالبدية ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لهذه الكلمة ، آنذ يتأَنَس بصيدها بالشرك .

ومما ينتفع به في تحقيق الوحدة المطلقة : « تصوّر الحياة السارية في الموجودات ، والسكون المستند الى الوجود والى وحدته » ^(٢) . فاذا لم يتأَنَس الانسان بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يخطَّ سبيلاً أخرى :

٢ - تأمّل الذات العربية عن المادة صُحبة سَكينة وأشخاص ، ثم الثبوت بها بشيء لا كالمستند الى شيء ولا كالمركز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحال فيه حلول الماء في الاناء ، ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويُشار إليه صحبة مجموعته الأول والآخر والظاهر والباطن اشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولا مكان ، ثم كَوَّن المكان ودبّر الزمان .

فاذا تأَنَس الرجلُ بذلك ، فنعم النهاية . وإلا ، فلا بد من اتباع ما يقوله مفكرنا :

= اليه من تحديد هذا العدد قوله : « ولما كان هذا التنبيه يشبه الاحاطة ويأتّم بها ، أردنا أن نلحق فيه ما هو من هذا القبيل ، وجعلناها تسعة تشبيهاً بشيء ما » (م . ت) ص ٤٦٨ . ويبدو أن العدد / ٩ / هذا من جملة تخطيطات ابن سبعين للتصوف أو العلم الباطني والعدد / ٧ / الذي يتداولانه . وورد على لسانه في قوله : يفتح للمحقق « باب العناية والدخول الى حضرة النهاية التاسعة » (م . ت : ص ١٢٨) ، ويؤكد ذلك حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة أنواع . (م . ت : ص ٤٦٧) ، وكذلك قوله عن بد العارف : « انه تاسع كتاب وقع في العالم » (م . ت : ص ٢١٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ - ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٤٦ .

٣ - أكثر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية ، مع علمك بأنه لا يصح في الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغبطة ما وهمية ، عسى أن تثقل حركتها وتنفذ مباحث عاداتها وتفرح بذاتها . ويصح لك الشعور في الضمير بالوحدة المخطوفة ، بالقوة النازلة من القصد الى فيض الهويّة التي يلحقها الحق المفروض المسمّى بالروح والواسطة والرب المألوف والصفة ، كما يلحق الحسّن الصورة^(١) .

فاذا لم يتأّنس العالم ، وكان من صفة نفسه « الجهل بالأول ، والجهل بما يحتوي عليه » فلا بدّ من اتباع الطريقة الآتية :

٤ - اجعل اهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا الحملية والشرطية - مقدّمة ، والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحدة وموحده وتوحيده - مقدمة أخرى ، ويكون الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد ، والنتيجة الغبطة ، والقياس الاستخارة ، والبرهان انتظار الفتح .

فاصبر على هذا الاصطلاح بقدر ما يظهر لك بالوهم بسلب السلب وإيجاب الإيجاب ، بل بسلب الإيجاب وإيجاب السلب ، أو تترك الجميع صحبة ثبوته ، ولا تهمل ما تجده من جهلك بنفسك ، ولا تخف من جنونك في هذا الوقت ، فانه عالم أكمل ، وهو الذي يسمّى في كل لحظة وعندما تذكر صورة هناك وبه تصل^(٢) .

فان لم يصح التأّنس بهذا ، وجب اتباع طريقة خاصة يرسمها ابن سبعين بقوله :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ وتالياتها .

(٢) ابن سبعين : المصدر نفسه ص ٤٤٧ وتالياتها .

٥ - تصفح أحوال الملة وأحوال وضعها وأهلها ، وخذ نفسك بالتعليل فيها لا بالتصريف ، لأنك تريد أن تنال الإدراك الذي لا ينال بزائد عليه ، وهو مدرك ومدرك معاً ، من كل الجهات ^(١) .

فان تأنست ، وان لا :

٦ - فافرض على وهمك تصوّر الفيض * لكي ينقطع عنك الاستناد العلمي ، وتتصل بالصورة الحاضرة . فاذا وقفت هذا الموقف ولاحت لك نقطة الاتصال . فاصرف الفيض الى الوهم ، والصورة الى أوله ، والحض الى آخره ، والوقوف والاتصال اليك ؛ تجد أنك ما غيرت ولا غيرت . ولا تثبت على هذا الحال ، وانظر فانك أكبر ^(٢) .

فان تأنست ، وإلا :

٧ - فارحل الى رجل يدبرك بخواص الأسماء القائمة به ^(٣) .

فان نلت ما تريد ، وإلا :

٨ - فارحل الى غيره يدبرك بالتصريف . ولا تقبل العبارة في هذه المرتبة ولا الإشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة الا من جهة الشعور خاصة والنصيب الاهي .

ولا تقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات ، بل تقول : نجد الوجود ونتصرف في الموجودات ونحتاج أن نصل الى دار - يستجيب فيك الجميع ، ويكون المخالف عندك أكثر من المألوف ، وتتبع ذلك حتى يكون الأمر بالعكس .

(١) المصدر ذاته ص ٤٤٨ .

* يلاحظ في هذا الموضع المرتبة التي وضع ابن سبعين فيها « نظرية الفيض » . وبما هي مساعد على الدخول في طريق الوصول الى معرفة حقيقة الوجود ، من حيث هو موجود . وهذا ينفي عن ابن سبعين شبهة أخذه بتلك النظرية مذهبا ، ولي عودة الى هذه المسألة في الفصل التالي .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ .

(٣) ابن سبعين : الموضع نفسه .

ولا تقنع حتى تجد الذوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والمحال من حبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته لا الذي فرض عليك ، ففد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عز وجل افتتارك الى تعيين ماهيتك حالاً وخبراً ، ومشاهدته بسكون أخبارك هوية وأنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت المعصوم بوجه ما^(١) .

فان تأتست ، وإلا - فاعلم :

٩ - ان أمرك من فوق التصرف . ثم انظر الى « الاحاطة » ، وتأمل ما فيها وحرر القول فيها . وعندك أن تحصيل الحاصل محال ، والعدم من كل الجهات لا يظفر ولا يظفر به ، وأن قولك : الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الاحاطة ، وقد يقال معها بتواطؤ ، بل هي الكل ، وان صح أن يقال : كل الكل ، العموم والخصوص والزوج والعدد والمعدود ، ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك^(٢) .

هذا ما يراه ابن سبعين في « الاحاطة » وما يقرره في أن « المطلوب الخارج عنها باطل ، والداخل فيها مثله » ، لأنها ليست من قبيل « تحصيل الحاصل » الذي هو محال ، فهي لم تغاير شيئاً ، ولا غايرها شيء ، ولا ماثلت شيئاً ، ولا خالفت ولا خولفت ، و« هي كل شيء ، وذلك الشيء كل شيء . فصح للظافر بهذه الحالة أنه الأول والآخر والظاهر والباطن »^(٣) .

ب - الأشكال :

لهذه الاحاطة المذكورة ثلاث حالات تتحقق على مثالها ، وتمايز لدى كل امرئ أو بحسب المعطيات ، ويتبين تفصيل ذلك بالآتي :^(٤) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٠ .

(٣) و(٤) المصدر نفسه : ص ٤٥٤ وتاليتها .

١ - ان كانت الاحاطة في خبر الانسان ، فقد أفيد المقصود (الاحاطة) وهما . أي أن من كانت ذاته في الخبر كان الكل وهما .

٢ - ان كانت الاحاطة في خبره وحاله معاً ، فقد أفيد تصريحاً . أي أن من كانت ذاته في الحال كان حقاً وقتاً ما .

٣ - ان كانت الاحاطة في ماهيته لكونه كان في غير ماهيته ، فهو وجود واجب . أي أن من كانت ذاته في السكينة والتأييد والوجود الجائز ، كان الحق المنسوب بوجه أنقص ، ومن كان كذلك كان الحق المنسوب بوجه أوسط ، ومن كان كذلك كان الحقيقة بوجه أكمل ، ومن كان كذلك وجد الله ، ومن وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولا شيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكة ، ووجدوها قد قيلت على ذوات وهمية ، ومسميات خبرية ، ومستدركات منصرفة .

علم الروح :

ما تقدم يعني عند ابن سبعين امكانية أن يخاطب الانسان الله . ويكون هذا الخطاب بلسان نور الله ، وهو من قبيل « قول المعصوم الواحد في كماله الشرط في نيل سائر الكمالات . . فان النطق الذي ينبعث على التعبير الصيغ منوطة به ، وهو لا يتقدمها ولا يتأخرها »^(١) .

والاحاطة هي التي تنصرف بالتنزيه الى الله ولا يستدل عليها بدلالة مختلفة الحدود . « وهي حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها ، بايقاع التحقيق

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .

بمعلوم الحق حقٌ لحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر « (١) » .

أ - معرفة الأمر بكماله :

يرى مفكرنا أن الذي يتحقق بالاحاطة يجد الوحدة التي لا تنضاف الى غيره ، ولا تُعرف إلّا له ، ولا تنصرف الى الأبد دون الأزل ولا الى الأزل دون الأبد . وأن المحقق بالحق لا يذهب عن الحق ، ولا يحكم إلا به وله ، وهو الذي يصرف الحق الى آنية الحق ، وينسب وحدة الذات الى التنزيه من كل الجهات . ويقول ان المحقق يشير الى هذا المقام بعبارة : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما كان عليه » (٢) .

فالاحاطة تتحقق - كما مرّ - بالانصراف الى الله ، وبالتوجّه والذكر ، لا بالتعليم . ويرى أبو محمد أن « مَنْ عَلِمَ هذا الأمر بكماله ، علم الروح . والروح هنا شيءٌ ما لمعنى ، لأنه فاعلٌ أو منفعل » (٣) .

هكذا تغدو النسبة الجامعة بين الاحاطة والموجودات هي هوية الوجود ، أما الذي فرّق بينهما فهو وهم الموجود (٤) .

ب - نظرية النبوة :

باعتد ابن سبعين هذا الجهد في مسألة النفس ، وضمن تلك الأطر التي يحددها يصل الى وجهة مذهبية تفرده عن سواه ، يرى من خلالها أن نفس الولي : « مملوءة بواحدتها ، وهو المستولي على جملتها ، فإلذلك لا تسأل عن غيره ، ولا تسأله شيئاً . ومجموعها ينحلُّ اليها في صفة وهم نفسها ، ووجودها يرجع اليه ، فشرّها من نفسها أي من ذاتياتها . وهي أوهامها وخيرها ، أي وجودها . وفضل الله فيها

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٤٥٦ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٨ .

من الله « (١) » .

١ - النفس السعيدة : ويعتقد عبد الحق أن جوهر النفس ، بما هو هو ، يعشق الجلال ويحده ، ويجد الانبعاث اليه . كما يرى أن جوهر النفس يعلم النسبة الكريمة بينه وبين جلال الحق ، على العموم فقط ، إذ أنه يجهل الحكم ، ولذلك يعظم الحسيس الحساسة في بعض المواضع ، وهو في ذلك على الأصل لا على ما يحب أو يُحمد (٢) .

ويقول : ان النفس السعيدة - خاصة - هي التي تستجيب « للنفس النبوية » - التي هي أعلى من كل نفس - من حيث أن « النفس السعيدة تجيب دعوة الله في الأرض بماهيتهما من جهة الوجود ، لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت » (٣) .

والحق أن النفس السعيدة - كما يقول ابن سبعين - هي دعوة الله الصحيحة التي لا يصح من صاحبها الفكر ، بوجه من الوجوه ، فانها ماهية ، وتغيرها من جهة وجودها أو كونها ذاتاً لمضافها لا يمكن ارتفاعها قط ، في الوقت الذي يشار فيه الى مجموع ذلك ويُعلم بقيد الوجود ، أي الانسان بما هو انسان (٤) .

لهذا يقرّر أبو محمد أن « الخير في النبوة بالذات » ، وانها قد أعطتنا نموذجاً من خرق العادة ، ودلّت على الأمور العملية ، وبَيّنت ما يُحتاج من المعاني العلمية ودلّت بالجملة على الخير (٥) .

٢ - النبي ودعوته : أما الرأي في « غاية دعوة النبي » التي كانت من أجلها ، فهو عند مفكرنا : ان دعوة النبي جاءت تطلب الضرورة من الانسان

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

(٢) و(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٣٩ .

(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

الكامل الذي أدركت نفسه السعيدة بكمالها النبوة لكونها الخير بالذات ، وليس لتذكره فقط ، بل لتعلمه ما بعدها مما تستريح به نفوس الممجدين (١) .

وفما يتعلق بالجاهل ، فقد جاءت دعوة النبي لكي تذكره ، وهو المشتغل بغير إنسانيته ، فيكون بعد ذلك حجة عليه . وهذا عون للنفس الانسانية التي ظلمت ذاتها . من حيث حرمتها علمها الذي معرفة الله فيه طبيعة أهله ، متأثرة بوجودها في عالم الطبيعة هذا الذي لا يعرف ذاته (٢) .

فاذا تساءلنا عن الشخصية الحقيقية للنبي عند ابن سبعين : أجابنا قائلاً : « وما نعرفك به : أن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لا تتبدل » (٣) .

٣ - أنوار النبي محمد : وقد مضى الى بيان رأيه في « النور » ، من الوجهة الدوقية والعقيدية الدينية ، ورأى أن النور هو « طبيعة الأرواح ، بل هو الوجود على الحقيقة » وهو الكاشف الظاهر . ولذلك يجوز أن يقال في القرآن نور . . والنبي نور ، والعقل نور ، والشيخ نور ، والطريق - وما أشبه ذلك « (٤) .

وقال : أن النور « قد استولى وتراكم بالعرض ، وزاد عليه حتى غلب الكمية والكليات ، بل الخطوط المتوهمة ، حتى انه يفوت ما يقال وما يتوهم وما يعلم وما يتدبر ، ولا تلحقه مبالغة الاعياء » (٥) .

ثم يلتفت ابن سبعين الى ما يطلق عليه باصطلاح المسلمين الباحثين « فقه السيرة » ليتحدث فيه - على طريقته الخاصة - بأسلوب وجيز ، فيرى أن أنوار النبي محمد « تختلف باختلاف متعلقاتها ومضافاتها ، ومن حيث الأقل والأكثر ، والأشد

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٩ .

(٣) المصدر ذاته : ص ١٧٥ .

(٤) المصدر ذاته : ص ١٠٩ .

(٥) المصدر ذاته : ص ٢١٨ .

والأضعف - هذا بالنظر الى نوع النوع . لا أنها تنقص أو تضعف من حيث أنها أنوار
إلا بأمر يلحقها من نفس الأمر « (١) » .

وينبغي لجميع ما وُصف ، أو يمكن أن يوصف ، به النبي تحدد من الصفات
البدنية والنفسية والعقلية والأخلاقية العالية ومعلقاتها من الراسب الاجتماعية
والعقيدية الشريفة وملحقاتها من المكانة المفصلة والمعجزات ، فيعدها في ثلاثة
وثلاثين نوراً (٢) ، هي :

- ١ - نور العزة : نور الشهادة التي تقال مع شهادة الله . وهو كشف عن عزة النبي
عند الله .
- ٢ - نور الغاية الانسانية : هو شأنه الذي كان ليلة الاسراء . وهذه نورانية كشف
بها أنه وصل الغاية وبلغها .
- ٣ - نور الادراك : أنه أدرك الله وأبصره على أي نوع كان وعلى أي مذهب ، إن
كانت العلمية أو الأخرى .
- ٤ - نور النبوة : ما ظهر له من الايات والمعجزات وما أدرك من النوع الأكمل . وهو
كشف عن مقام النبوة وقدره ومكانه .
- ٥ - نور النشأة : الذي كشف له مكانته ، وعناية الله به . وحفظه .
- ٦ - نور التشريف : كشف له عن الخصوصية الملكوتية ، ورسم اسمه مع اسم الله
في اللوح ، وكتب بالنور .
- ٧ - نور السابقة : كونه في الأول ، فقد أخبر أنه سيد ولد آدم .
- ٨ - نور التدلل : كشف له عن مقام القرب .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٢٢٠ - ٢٢٥ .

٩ - نور التركيب : انكشف له به عن الغاية العظمى في التوحيد .

١٠ - نور المولد : كشف له عن سعادة مولده بالبرهان الفلكي الالهي السماوي .

١١ - نور الخلقة : كان يظهر بين عينيه نور الذي لا يخفى على أحد .

١٢ - نور التربية : ما كشف له عن العناية الحافظة له والعصمة الالهية التي لا يشترط فيها العقل وأسباب التكليف والعلامات .

١٣ - نور الانتقال : النور الذي كان يبصر في عين أبيه وأمه .

١٤ - نور النهاية : نور ختم النبوة .

١٥ - نور التضمن : كشف له به أن الذي كان عليه أسهل وأكمل من الذي سلكه أبوه ابراهيم .

١٦ - نور التسخير : كشف له انه الغاية في السموات والأرض ، وأن القمر انشق له ، والكواكب سخرت لحفظ نظام ملته .

١٧ - نور العادة : أظهر أنه الحكيم الأعظم في العدل وصلاح الأحوال وسياسة المنزل والتدبير المحمود .

١٨ - نور الأتباع : ما ظهر لهم من النصر بالسينان فاستفتحوا بلاد الكفر من بعده .

١٩ - نور اللواحق : ما لحق من آيات أخبر بها وما في العالم من العجائب وفضائل أمته التي هي فضائله .

٢٠ - نور الجاه : كشف له أنه واحد الله في التخصيص ، والشفاعة تدل على ذلك وأشباهها .

٢١ - نور الخطابة : كشف له انه هو الذي أوتي جوامع الكلم .

٢٢ - نور المقايسة : كشف له أنه أعلم الخلق بالله .

- ٢٣ - نور التفضيل : يكشف له عن قدره بالنظر للرسل ، ومقرّ بأنه سيد ولد آدم .
- ٢٤ - نور الاحاطة : يكشف له أنه عين المعنى المجموع الذي اليه تصل العناية العلمية والعملية ، وأنه أحاط بكل محمود محترم .
- ٢٥ - نور الحصر : يكشف له عن الخواص وعن المراتب وعن المنامات ، حتى عن أقصر ما يمكن . فله الوسيلة والدرجة الرفيعة .
- ٢٦ - نور العلامة والدلالة : كشف له صورة منتظرة ومعتبرة ، فان الكتب نطقت به والصنائع العلمية والكهانة وجميع علامات نبوءته .
- ٢٧ - نور الخصوصية : يكشف له أن لا مقام أمامه ولأمر ما بعده والسعادة الالهية .
- ٢٨ - نور الخير المحض : يكشف له عن كمال ما ظهر منه وما بطن له ، وأنه معصوم .
- ٢٩ - نور اللواء : يكشف له أنه ينشر مجده في القيامة .
- ٣٠ - نور الانفراد : يكشف له أنه خير متبوع .
- ٣١ - نور العبودية : يكشف له عن الاضافة الخاصة التي هي نفس المنعم فقط .
- ٣٢ - نور التزكية : يكشف له كونه حجة الله على العالمين .
- ٣٣ - نور المكانة الكبرى : يكشف له عن جلاله في التكميل والتحديد والتتميم وعوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله .
- وكما سبق لابن سبعين أن اعتبر الظاهر بالاحاطة هو الأول والآخر والظاهر والباطن^(١) ، فهو يدعونا الى أن لا نقول في النبي الا « انه النور المحض ، وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »^(٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٥ .

من العالم الأصغر الى الأكبر :

لا تتمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقة بها ، بعضها عن بعض ، على التحقيق . والخلاف يكون لما بين الانسان من تطورات .

وهذا الاتصال ذو المصدر الوجودي السيال الذي لا يقف ولا يختلف ، ليس سوى صورة في مظاهر الوجود الواحد ، اذ لا بد لكل رجل من يوم وكوكب وساعة في ذلك اليوم ، وحكم لذلك اليوم .

ولتحديد وضع المحقق في هذا الاطار ، يقول ابن سبعين مخاطباً إياه : « وأنت يومك يوم الأحد ، وساعتك أوله ، وكوكبك الشمس . . ومقامك التوحيد ، وأنت في وقتك فيه واحد الحال . فأنت أحدى من يومك ومقامك وحالك . . (لقد) استقام الموحد على صراط وحدته وتوحيده ، لأن الوحدة المحضة لا يمكن فيها الحيرة ، فانها لا تصح في أكثر من واحد . وهذا الصراط لا امتداد له ، وهو أقرب الى النقطة من الخط . . بحياتك لا تلتفت الى الموتى ، وبعيشك لا تتحدث إلا في عين الآخرة . وبحق الحق لا تسأل عن أهل الباطل »^(١) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢١ والتالية .

الفصل الرابع العالم الأكبر

يرى ابن سبعين الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، والتي تظهر للحس ويجلوها الذهن والفكر ، ويتطرق إليها الوهم ، هي العالم على الاطلاق .
ويقول بأن ما يسمّى « بالمقولات العشر هي العالم بجملته ، والعالم هو هذا المشار إليه » .

ثم يتجاوز ذلك الى أن « الانسان قد صح أن المقولات مجموعة فيه ولا حقة له ، ومحمولة عليه » . لذا يقرّر أن « الانسان في العالم والعلم كلّهما متماثل .
والمماثل واحد مع مثله ، فالانسان والعالم واحد »^(١) .
مهمة العلم :

الوجود المطلق ولا شيء سواه - ضمن هذا الاتجاه - موجود على التحقيق .
« وجميع من قال : وجدت الاستغناء عن الله ، أو رأيت في الوجود غير الله - قل له : هذا من جهة العادة فقط ، أو من كونك لا تعلم الا المحسوسات ، أو من كونك توهمت أحوال المؤمن والكافر ، وكونك تقول الضرورة لا يختلف فيها أحد »^(٢) .

من خلال هذا الموقف يستلهم ابن سبعين مسوغاً للعلم في وجوده ، هو أشبه بمهمته الدائمة . يقول : « أي منفعة للعلم اذا كان الله في غاية الوضوح ؟ »^(٣) .
أليس كل ما يخالف الوحدة محض الأوهام والحِرامان ؟. فمهمة العلم - اذن - أن يكشف عن الواحد الحق .

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرى ص ٥٠ وتاليفها .

(٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٨ .

أما العلاقة التي يربّتها عبد الحق بين الانسان والله ، فتتمثّل في قوله : « الى الله أنت ، فلا سبيل أن تقول أنا وأنت وأنت وأنت ، أعني الذي أنت به له ، بل الذي هو أنت . وعند تحرّر ذلك قلّ بذلك وبما يلزم من ذلك ، أو هو كل ذلك ، لكنه لكذاب يدخل تحت جنس الشرف ولا مثله »^(١) .

فالعلم - بهذا - يصرف ويثبت وحدة التنزيه الى الموجود ؛ فالوحدة وحدته ، والموجود هو ، والوجود له ، وبه الوحدة لا توجد دونه ، ولا تنسب لغيره^(٢) .
أما خصائص العالم الذي وصفه ابن سبعين - في إطار تحديده مهمة العلم - فلا تظهر إلا بعد بيان منهج البحث العلمي الذي تبناه .

أ - منهج البحث العلمي :

الموقف النموذجي الذي يجب على الانسان أن يتخذه في سبيل تحقيق تلك المهمة المشار إليها ، هو التمكن من وضع أن : « يا الله ، يا بَدْ ، يا حق : القبل والبعد والقرب والبعد والجهة والتوجّه والاشارة والمشير والمسافة الذهنية والخصية مني وإليّ ، وأنت المنزّه عن كل ذلك . ولا مسافة بيني وبينك ، لأنك هويتي وأنية أنيتي ، بل آنيك ولا أنيتي ، وهويتك ولا هويتي ، بل أنت أنت ، وقولي تجرّم »^(٣) .

البحث في العلم عند ابن سبعين المحقق ليس بحث تجريب ، فالاستقراء لا مكان له هنا . وليس بحث حدوس ، لأنها عرضة للوهم . وليس بحث استدلال ، لعدم كفاية الأقيسة الصناعية . بل هو تحقيق الوجود .

أما وسيلة هذا البحث فتجريد الوهم ، وغايته الوحدة ، والأداة فيه أن تقول : « ان لأول في الوهم ، الآخر بمعنى الباطل في الحقيقة ، الظاهر بمعنى الكون للعيان ، الباطن بمعنى العدم في الجنان ، شاء وبه شئت ، لا بذات متميّزة ، ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهولم يزل . كان وبه كنت لا بتقديم ولا بتأخير ولا بعلة ولا بمعلول ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما يفرضه الوهم . ظهر

(١) المصدر ذاته ص ١٤٩ .

(٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

وبه ظهرت لا بفعل ولا بغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بذلك المختلف ، لا من حيث هو « هو » ، ولكن بما أنا هو « (١) » .

ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمظهر والمُظهر والمُظهِر ، وهو الكون والكائن والمكوّن ، وهو الارادة والمريد والمراد » (٢) .

ب - خصائص العالم :

حدوث العالم ثابت لله في الأزل ، وهو هو ، لأن « الحدوث واجب ، والحدث حق لازم لم يتجدد ، له التجدد ، فأين التجدد ؟ ما ثمَّ مَنْ يضاف اليه غيره ، فأين التعدد ؟ ينظر الضد لصدده فيه بين الملاءمة والتؤدد ، والناظر والمنظور غيرُ في شرع التوحيد » (٣) .

وبصرَّح ابن سبعين بأن « من رفع رأسه الى الفلك ، وتنزَّه في شكله ، علم أن الشكل المستدير أحلُّ الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات الطبيعية » (٤) .

أما القول الفصل في طبيعة العالم فهو أن « العالم ميت بجميع ما فيه ، من معارف للمادة وغير مفارق لها ، فلا حَيٌّ على الحقيقة إلا الله » (٥) .

في البدء كان الحق :

يستذكر ابن سبعين حَيِّدة العبد عن طلب الحق : « أفي اللاهي قدرة على الله ؟ » ، كما يرفض « المجاز » في معاملة الله ، ويقول : « لا موجود على الاطلاق لا يفتقر الى الله » ، مسوِّغاً ذلك بأن المجاز ليس كالحقيقة في القدم ، فلا حاجة للتعلُّق بالزائل (٦) .

(١) المصدر نفسه : ص ١٤٣ وتاليها .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٤٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٤ .

(٦) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٧ وتاليها .

وباعتماد هذا الأساس الرئيس رفض أبو محمد نظريات الذين سبقوه في القول بما يطلق عليه اسما « الكليات والجزئيات » * ، مما يصنّف في مراتب الموجودات . وأظهر أن جميع الأسماء - خلا الوجود المطلق - أوهام من أخبار الضمير ، فلا فائدة منها ولا طائل تحتها . كما رفض الأخذ بطريقة أي نظرية من السابقات في حدوث العالم ، على نحو ما سيبين بعد * * ، وأعرض عن جميع ما

* الكليات تسع مراتب ، هي من الأعلى الى الأدنى : الله ، العقل الكلي ، النفس ، الطبيعة ، الحيوي ، الجسم المطلق ، الفلك ، الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .
أما الجزئيات فعديدة، تصنّف من الأدنى الى الأعلى : المعدن ، النبات ، الحيوان ، النفس الناطقة ، العقل الفعال ، العقول المحرّدة . أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

*** ذهب التفتازاني الى أن عبدالحق بن سبعين « يصطنع في تفسيره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلاطون السكندري في فيض الموجودات عن الواحد ، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتقبل به اتصال المعلول بعينه » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠١) .
ولدى التدقيق - وبالمقارنة مع ما تقدم من اتجاه الوحدة المطلقة - يتبين أن هذا الاستنتاج مخالف لمعتقد ابن سبعين وفكره .

أما سبب هذا الرأي المخالف - على الأرجح - فهو أن ما كتبه مفكرنا في « بد العارف » عن الفيض ، إنما هي رأيه الخاص في العالم . يضاف الى ذلك الربط الاستنتاجي بين مواضيع غير متكاملة فيما بينها كجزء من كتابات ابن سبعين . فقد تسمّى للتفتازاني ترميز القول بطريقة الفيض - دون نتائجها المسفّة معها - بعد ربطه المواضيع الآتية :

- ١ - كلام ابن سبعين في استهلال « بد العارف » ، حيث استخدم في حطبة الكتاب تعابير الفلاسفة وسواهم في التعبير عن الامتنان والرضى والذات الباحث عن الوجود الحق ، ومنها تعبيرات نظرية الفيض .
 - ٢ - كلام ابن سبعين في معرض اظهاره نفس نظرية الفيض وفصلها وعدم كفايتها في تفسير الوجود ، (بد العارف ص ٤٠) .
 - ٣ - كلام ابن سبعين الذي يقرّر صراحة ودون لبس خطأ نظرية الفيض وعدم صحتها . (الكلام على المسائل الصغرى ص ٧١) .
 - ٤ - كلام ابن سبعين أثناء حديثه عن كيفية استخدام تصوّر الفيض بداية للوصول الى الوهم ، ثم شرح ذلك الوهم بغية الوصول الى تحقيق الوجود ، (د . ت . : الاحاطة ص ٤٤٦) مما كانت قد نشرت اليه في الفصص السابق .
- يضاف الى ذلك صرف التفتازاني تعبيرى ابن سبعين : « القصد الأول والقصد الثاني » الى معنيين لا يسعهم مذهبه خالفين لما يظهر في سياق تكرارهما في عدد من المواضيع . فقد اخرجهما من حدود الاستخدام اللغوى في الاستخدام الاصطلاحي .

مثال ذلك ما يتونه ابن سبعين عن رسالة « النصيحة أو التورية » : « فَيَدْتَهَا لِلْمُحَقِّقِ عَلَى الْإِطْلَاقِ . وَمِنْ أَجْلِ اللَّهِ الْقَصْدُ الْأَوَّلُ ، وَلِلْوَلَدِ نَصَائِحُ الشَّيْخِ الْمُحِبِّ الْمُحِبِّ فِي اللَّهِ وَأَهْلِهِ نُورِ الدِّينِ بِالْقَصْدِ الثَّانِي » (د . ت . ص ١٠٨) .

ومثله قوله في حديثه عن الفعل الأساسي : « فالحق في المحل والقصد الأول والمشر بالخواص والمقصاف المشاعل والقصد الثاني » (د . ت . ص ٢٤٤) . وكذلك كلامه عن الطرق المنطوية في علم الكلام : « يرى أن فيه ما فوته قوة الحدس ، ومن غابته شعيرة » .

قيل في هذا الموضوع لقصوره ، وأظهر اعتقاده فيه^(١) . واعتبر أن لا موجود على الحقيقة إلا الله .

الله والعالم :

أقوال عبد الحق في العالم الأكبر منسجمة مع آرائه في العالم الأصغر مكتملة

= بالقصد الأول، ومنها ما يستند إلى النقل والعقل « ، وغير ذلك متعدد في كتاباته يظهر الحد اللغوي للاستعمال .

ويؤكد ذلك اعتراف التفتازاني بأن مفكرنا « يرتب على قوله بالفيض نتيجة غريبة وهي أن الله لا يوصف بالنقص وحده أو التمام وحده ! » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠٣) ، فمثل هذا القول لا توسيعه نظرية الفيض - حقا ، لكن تسوغه النظرية التي استنبطها لابن سبعين مذهبا . (انظر فصول هذا الباب ، من البحث) .

ودليل آخر على صحة ما رأيت ، الحيرة التي تظهر في كلام التفتازاني عن حصر مراتب الموجودات عند ابن سبعين - تبعا لنظرية الفيض التي ظل أنها مذهبه - حيث يقول : « وحدير بالذكر أن ابن سبعين لا يثبت على كيفية واحدة في بيان المراتب الموجودات ، أو في التسميات التي يطلقها عليها ، وما يثبت في مصنف من مصنفاته ، يثبت ما يعايره في مصنف آخر . أضف إلى ذلك أنه يطلق أحيانا على المرتبة الوجودية الواحدة تسميات كثيرة تختلف في ظاهرها وتتفق في مدلولها » (كتابه المذكور : ص ٢٠٨) . لذا لم يتخلص من هذا التناقض الجادى إلا بقراره أن : « لن ندخل في التفصيلات الجزئية التي نجدها في مصنفات ابن سبعين عن أقسام الموجودات » .

ولقد أسهم في هذا الاتجاه الخاص، الذي سار فيه التفتازاني بالوجهة ، مجارأته أستاذه الدكتور « إبراهيم مذكور » الذي صدر له كتابه عن ابن سبعين ، نافلا بدوره عن « مرن » و« ماسينيون » القول بذلك ، وتناهى .

يقول ماسينيون - كما يورد مذكور في كتابه « في الفلسفة الإسلامية » ج ١ ص ٦٢ : « الله في رأي ابن سبعين أصل العنوت المتصرف في الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والانعام ، والعقل الفعال وهو أحدها بدير شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائما إلى الاتصال به ، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته . فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعال » .

وهذا يظهر مدى اختلاف ما قاله ماسينيون عن مذهب ابن سبعين وما أثبت في نصوصه ، وما أورده المؤلفون والمؤرخون وأعداء مفكرنا المصطلعون عنه ، حيث لم يذكر أنه قال بنظرية الفيض .

فإذا علمنا أن هذا الرأي قد جاء في مقال ماسينيون عن نقد ابن سبعين الفلاسفة في كتابه « بد العارف » ، اتضح السبب الذي يمكن أن يكون قد دعاه إلى القول به ، مما أوضحته قبل . (انظر : Archives Henri Basset II, PP. 124 ، نجيب العتيفي : المستشرقون ج ١ ص ٢٨٨ وما بعدها) .

والاكتفاء بذلك - على ترجيح الظن - كان قد دفع « مرن » ليقول بذلك (Journal Asitique , Vol. 2 , 124. PP. ، عام ١٨٧٩ م) بعد أن نشر « أماري » مقالة عن ابن سبعين في المجلة المذكورة (ص ٢٤٠ - ٢٧٤) عام ١٨٥٣ م ، وبعدها جاء الأب « لاتور » ونشر مقاله عن « ابن سبعين المراسي وبد العارف » في المجلة المذكورة (العدد ٩ الجزء ٢) عام ١٩٤٤ م . ونشر « كولن » في المجلة ذاتها (العدد ٢٢٢ ص ٢٠٤ وما بعدها) مقالا عنه أيضا .

(١) انظر : الفصل الثالث من هذا الباب .

لها ، بل ان النادر ايجاد لمائة لأحد هذين العالمين مجردة عن الاشتغال على اشارة مرافقة الى الآخر .

ولا تتحصّل الرؤية الدقيقة لهذا العالم الذي يعيش فيه الانسان بعين الاطلاع على الرأي المذهبي المصنّف ، الذي وضعه مفكرنا في الماهية الالهية ، والأصول التي يفرّها لها .

أ - الماهية الالهية :

يدعوننا ابن سبعين الى التفكير في الماهية على أساس أنها هي « التي قامت في العارض الأول الى حدّ الحصر ، ثم أحيّاها النصيب الالهي الذي لم يصدر من كمية ، ولا تغيرٌ بكيفية ، ولا تناسب باضافة ، ولا تجوهر بشكل ، ولا تشكل في مادة ، ولا استند الى وضع ، ولا تمكّن في مكان ، ولا انجرّ عليه الزمان ، ولا انفعل ولا خلاف ولا لغير ، بل فعل ذلك أو فعل من فعل من ذلك أو فعل من فعل من فعل ذلك أو فعل من ذلك ، أو كان بوجه ما ذلك » (١) . فهذا ما يشكّل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية .

أما الخطوة التالية فهي : « اجعلها ماهية بنصبيها الوجودي ، ثم اجعل الكل ماهية وجودية . . فإذا جعلتها وجودية ، فحينئذ يمكن أن تغتبط بذاتك وبما بعدها » .

وبعد الغبطة ، خطوة رابعة تتمثّل في أن « الكامل ، الذي يقول : ما بعد الماهية الوجودية ، لا الذي يقول ما بعد الطبيعة ولا قبل الطبيعة ، فان ذلك من جملة المراتب الوهمية ، بل المهملة الوهمية » .

وبعد هذا « عليك بالوجود العريّ عن الروحاني . وكما وصلت الى ما ليس بجسم ولا في جسم العري عن المعاد ، عسى تصل الى العريّ عن هذا العري

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ .

بوجه ، وبحسب ما أصلناه ، فانه لا يمكن للمعلوم أن يخرج عن المفارق أو غير المفارق « (١) » .

فإذا ما استشف ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوَّغ ما ذهب إليه بالقول : « هيهات . هذه نكت يقال فيها هذا لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات ، فلو تشخَّص الوجود في موجود ما ، لكانت طبيعته مختلفة ، وهذا الاخير فيه » (٢) .

ويرتبط ذلك بالموقف القائل : « إنا - الآن - نقول : هو هو هو . ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير . ثم نقطعها . ثم لا ثمَّ إلا الحق المحض . ثم لا إله إلا الله » (٣) .

ب - احاطة الاحاطات :

بعد الحديث عن ضرورة خلع الوهم الناشئ في العقل عن العدد والنسبة والاضافة ، وما هو في منزلتها ، كما ندرك الله على التحقيق بالاحاطة بالوجود الحق ؛ يعود أبو محمد لتوكيد امكان الحصول على هذا اليقين عن طريق العالم الأكبر ، فيثبت النتيجة تلك ذاتها : أن ليس ثمة الا الوجود المطلق .

ويتبع لهذا الشأن : « طريقة التحليل » فيردُّ العالم الأكبر الى العالم الأصغر ، ثم « يوحد » بينهما بوساطة « نفي التناقض » . يقول في رسالة : « فاذا اطلعت على علم الهيئة * وتخلَّصت لك هذه القسمة (قسمة الفلك الى أشخاص وكواكب وبروج * *) وجميع ما حلَّلت وقسمت لكي تبين طمأنينة

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٣ .

* هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمنحيزة ، ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة ، بطرق هندسية . . وفي الاسلام لم تقع به عناية الا في القليل . (انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ وما بعدها)

* يستفيد ابن سبعين لتمثيل هذه القسمة من أراء « بلنياس » بكتابه سر الطبيعة وصناعة الخليفة . من حيث تكون الكون من محدَّب فلك الاطلس الى مركز العالم ودوام الحركة .

التأنيس ، وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة الى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ما ذكر - بوجه الطف - وهي له شبه أنموذج «^(١)» .

وينبّه ابن سبعين - في هذا المسعى - الى أن ذلك يعني أن « تعود الى الاحاطة المذكورة التي خرجت عنها ، وأضربت عن تصوّرها ، ثم تجد خبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثلة الجميع فيه ، وكأنه احاطة أخرى » .

والخطوة الواجب اتباعها - بعد - أن « تنظر الى ذلك ، تجده يفتقر الى معنى ما غير معيّن ، لكنه يعمّه ، وذلك المعنى هو الاحاطة المذكورة ، ثم ترجع فتتظر القسم المشار اليه المدرك خارج الذهن ، والى القسم داخل الذهن ، فتجد روح العالم الكلي وجسمه المطلق يحكمك في أمرك . والوهم في هذا الموطن تجده كأنه محيط بالاحاطة المتقدمة ، وهو من حيث يحيط وهماً - يماثلك ، فان الأعم والأخص والأكبر والأصغر لا يمنع الشبه ولا يصل المثلية عن طريقها ، وان تغاير المثالن بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذي يقال عليهما بتواطؤ «^(٢)» .

غير أن هذا المسعى لا يكتمل ، ولا يصل الى حدود المناسبة في الوصول الى تحقيق الوجود احاطةً تخلّص لنا المعرفة به ، من حيث هو ، الا اذا كلّل بالرجوع الى الوجود الذي ظهر عنه هذا ، هو فيه أو منه أو ما يمكن فيه أو ما وجب له ، فتجده أعمّ من الثلاثة . فتكون احاطة الاحاطات «^(٣)»

هكذا يرى ابن سبعين أنّ لا مفرّ من الاحاطة ولا ينبغي للانسان أن يخرج عنها ، بل لا يمكنه ذلك لكونه كذلك «^(٤)» ، فهي نتيجة حتمية تحصل لكل موجود بغض النظر عن اختلاف التحقيق ، فكأنما هي التي تبحث عنه لا هو الذي يسعى اليها ، فيقول : « أينما تولّ فإليها يكن وجهك - حتى الى جهة الاضراب - وان

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٠ وناليتها .

(٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦١ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

عين البعد من عين الاقتراب لأنها المتعلّق والمتعلّق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت اليك ، لأنك اذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع في الأخرى ، فان صرفتها عن الأخرى التي هي الحقيقة لا تقع في غيرها لأنها جامعة . وحيثما تجد الضمير فينتقل من الافكة الصغيرة الى الافكة الكبيرة ، حتى يقف الحال به ، فالتى تحصر الجميع حصر الدائرة النقطة «^(١)» .

حقيقة العالم :

في هذا الموضع يغدو ضرورياً الدخول في التفاصيل الجزئية التي تكون الأساس الذي حقق لابن سبعين حرية الحركة ، في الاستفادة من آراء أصداده المتذهبين ومعلومات معطياتهم ، على نحو يجعل القارئ - في بعض الحالات - يتوهم أمراً في ثوب ضده المعتمد .

هذه الركائز التي نوصّلها ، تتبيّن في ما يأتي :

أ - دائرة الوجود :

المنطلق الرئيس في النظر الى الموجودات من وجهة الوحدة المطلقة يظهر في قول ابن سبعين ، في رسالة : قدّر أن الوجود كلّ صورة واحدة محيطية بظاهره وبباطنه ، وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها ، وظاهرها مواز لباطنها ، وأن تلك الصورة المحيطة بالكل مشتملة على كل صورة ومحتوية عليها ، لا تشدّ عنها صورة من صور الموجود ، لا ظاهرها ولا باطنها .

وقدّر أن الوجود كله مشحون صوراً ، بعضها في جوف بعض ، ومجاورة بعضاً ، ومباينة عن بعض ، ومنها ما يكون بعضه في جوف بعض صورة أو صوراً ، وبعضه محتويّاً على صورة أو أكثر ، وكذلك المجاورة والتباعد .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

وقدّر أن في مركز ظاهر الوجود نقطة صورتها صورة المحيط ، ونسبتها الى كل نقطة من الوجود نسبة واحدة . فهي بمقابلتها كل نقطة بذاتها ومحاذاتها لها مشكّلة بشكلها ، وتلك النقطة أيضاً متشكّلة بشكلها هي ، لكن من حيث الوجه الذي يليها منها فقط ، لا من كل وجه لهذه النقطة . فان هذه النقطة مقابلة بذاتها لكل نقطة ، وليس كسائر النقط ، لأن كل واحدة منها لا تقابل بذاتها سوى هذه النقطة التي في عين الوسط ، وان حاذت غيرها فبواسطة هذه النقطة التي لها محاذاة جميع النقاط بذاتها^(١) .

ب - المتصوّر المطلق :

بعد الرسم التخطيطي الذي اصطنعه ابن سبعين للموجودات في دائرة الوجود ، يخطو نقلة الى الأمام ، ليربط بين الصور والمتصوّر - الانسان - فلنستمع الى قوله : قدّر أن الصورة المحيطة بجميع الصور لها اسم - من حيث هي صورة في متصوّر قائم بذاته وهي غير قائمة - وللمتصوّر - من حيث هو بها - اسم ، ولما ارتبطا ارتباطاً لا يصح انكاهه أبداً ، دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة - أي ارتبط الأخص بالأعم الى أن يشاء الله - ولم يصح الاخبار عن مطلق الصورة الا ومطلق المتصور صحبتها ، ولا عن محيط المتصور الا والصورة صحبتته .

فالمتصور بالصورة ، يسمّى بظاهر الصورة ظاهراً وباطناً ، ويحكم عليه بكل حكم قبلته الصورة ، من اطلاق وحصر وغيبة وحضور وأحدية وكثرة وجمع وتفرقة وسداجة ولون وحركة وسكون الى ما لا ينضب كثرة من الأسماء والصفات .

فالصورة ، من حيث هي ، جميع التعددات والتنقلات والتحويلات والتفاضل . وللمتصور ، من حيث هو لا من جهتها ، أن لا وصف ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا حدّ ، وان كان له شيء من ذلك كله ، لكن بأول مرتبة صورية

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ وتاليها .

اطلاقية ، فله الاطلاق والأحادية والجمع والسداجة والنسكون والثبوت وشبه ذلك . وللصورة ، لا من حيث هي لكن من حيث يفسد قيامها به ، نقائص هذه .

ولا حديث عن الصورة ولا عن المتصور - اذن - الا بقيد ارتباط بعضهما ببعض حتى لو أن نقائص تلك في أول مرتبة من مراتب الارتباط (الحضرة والكثرة والنفرة والألوان والحركات والانتقالات) فلن يقع الحديث أبداً إلا عنهما معاً (١) .

ج - أنواع الحكم :

كيف - اذن - تصدر حكماً على صورة من الصور ؟ وبأي وضع يمكن الحكم على المتصور ، طبقاً لما تقدم ؟

للإجابة عن هذين السؤالين ، يتقدم ابن سبعين بقسمة للحكم تسلكه في أحد احتمالين ، ويذهب الى أن أحكامنا التي نصدرها - بعد أن نتأمل الكلام المنطوق - نوعان (٢) :

١ - فإن كان الكثرة والتعدد وأخواتها ، فالمخاطب به هو الصورة والخلق ، ولتصورها وصفها . وإذا رأينا التعدد والتنقل والحركة والولادة ، فذلك - أيضاً - للصورة والخلق .

٢ - وإن غلبت الوحدة وأخواتها ، فالمخاطب بذلك المتصور والحق . وإذا رأينا الوحدة والثبوت ولم يلد ولم يولد ، فذلك - أيضاً - للحق القائم به على كل نفس بما كسبت .

والحكم فيما يتعلق بالنسبة للصورة والحق - كما يرى ابن سبعين - هو أن كل شيء هالك إلا وجهه ، لأن الأعراض ، وهي الصور ، لا تبقى زمانين

(١) المصدر السابق ص ١٦٠ و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .

أصلاً ، بل تبدّل في كل نفس ، إما بمثل أو بضد أو خلاف ، لأنها فانية .
أما المسمّى فبناءً يغيّر توارّد الأمثال في كل نفس (١) .

د - وصف المسمّى :

لا بد من عودة الى المسمّى عند مفكرنا للنظر في بقائه المغيّر توارّد الأمثال في كل نفس . فما الأصل الذي أقامه في ذلك ؟ وما الذي تفرّع عنه ؟
يفيدنا ابن سبعين في هذا الصدد ، أن الظنّ يُعتبر « المثل الثاني » هو « عين المثل الأول » . والصواب ان ليس كذلك ، ولا ينبغي ذلك ، لأن القائم به كل يوم هو في شأن (٢) .

ولتفسير ذلك يقول : « يريد الله كل نفس ، فيرد المثل بعد المثل ، ولا يشعر المحجوب بذلك ، فيظن أن ذلك الأول باقٍ . وهيئات ، فلا بقاء الا لله وحده ، والفناء لكل ما سواه بالذات في كل نفس » (٣) .

ويميل مفكرنا الى اطلاق ذلك على نحو أشد ، فيرى أن ما ذكر ينطبق على الصورة الجزئية ، والأمثال التي قصدها ليست أمثالاً تماماً ، لوجود التغيّر فيما بينها ، اذ مثل الشيء على التام نفسه فقط .

هـ - مطلق الصورة :

فإذا تركنا الصورة الجزئية المذكورة ، الى مطلق الصورة ، طالعنا عبدالحق بلزوم الأخذ فيها برأيه ، حيث يرى أن بقاء مطلق الصورة - بعد الخلو من صورة ما - واحد ، سواء كانت أمثالاً لها أو متضادات أو متغيّرات : ذلك لأن المقصود عمران مطلق الصورة الوجودية صوراً .

وسبب هذا الاستنتاج هو أن « الوجود واحد ، وهو القائم بجميع الصور ، عين الخالي عينها على التعاقب . والصورة هي الهالكة دواماً ، المتعاقبة دواماً ،

(١) و (٢) و (٣) نفس المصدر السابق .

كائنة بائنة ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة ، موجودة معدومة ^(١) .

تمايز الماهيات :

وكما صنّف عبد الحق الحكرم على المتصور ، فإذهب الجزئي في إطار المطلق ، كذلك اصطنع تمييزاً بين الماهيات ، أفاده في الحركة المذهبية لأجزاء فلسفته . فقد رأى أن الماهية تتمايز بحسب ثلاثة احتمالات اعتبارية ، فتغدو الثلاث الماهيات متخارجة تبعاً لما هي به ماهيات ^(٢) . وهي :

أ - الماهية المطلقة :

هي الماهية الأصلية ، واحدة من كل الجهات .

ب - الماهية المقيدة :

هي الماهية المنسوبة القائمة بالماهية الأصلية ، القائمة على كل نفس بما كسبت منها أنها لها من صفة وجودها حال وجودها وإيجادها ، وأنها مفيدة بها ، وذلك صورة لها .

المطلقة لا يلزمها من المقيدة إلا ما يلزم من المتّوم والمنمّم والمخصّص فقط . أما المقيدة فواحدة من جهة معقولها الكلي ، وهي تنال على كثيرين بالنظر إلى مشار ومعلوم معلوم .

هذا يؤدي إلى أن النسبة القائمة المحاطة من المطلقة إلى المقيدة هي : أن كانت وجودية ، فهي هي وإن كانت غير ذلك ، لم تظهر المقيدة من حيث ظهرت بل الظاهرة المطلقة ، وظهورها لها . ويقول مفكرنا : « هذا فيه بحث ، وليس بالقليل » ^(٣) .

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

ج - الماهية الوهمية :

أما ثالث الافرادات في الماهية ، فيرتَّب له ابن سبعم صنوفاً متنوعة بحالات :

١ - ان كانت وهمية فريية من الوجود ، وبعيدة عن العدم . فتكون من قبيل الشيء الذي تنصرف لوازمه الى ذاته . وتعود الى ماهيتها بالعرض ، وبعده عنه بالوهم في المعلوم المفارق وفي المدرك بالطول والعرض والعمق .

٢ - ان كانت واحدة من حيث الماهية ، أي أنها لا يمكن فيها - بما هي ماهية - الا أن تكون في الوجود وحدها ، فهي الوجود خاصة .

« لأنه لو كان للوجود ماهية غيرها ، لكان يلزم أن يقال : للوجود ماهية ، وماهية بما هو موجود ، أو ماهية لا كالماهية . أو ماهية الماهية . وهذا فيه ما فيه » (١) .

٣ - أن يقال بازاء العدم ، أو بالمعنى الذي لا يقال فيه : انه لا من قبيل المعدوم ولا من قبيل الموجود .

٤ - أن يقال بازاء الموجود بالوجه الذي لا يقال فيه : عرض له الشيء ، أو عرض في الشيء ، وما أشبه ذلك .

٥ - أن يتوهم أنها ثابتة في المكان المقدّر الذي منه في الذهن معنى ما يعرض له الوجود ، فيعود بذلك العارض موجوداً ، إما يشار اليه أو يعرّف عليه ، ويتطرق اليه الوهم ويدلّ عليه الدليل .

٦ - أن يقال انها أعم من الوجود أو الوجود أعم منها .

ولكن جميع ذلك من الوهمية لا يصح ، اذ الحق لا يكون الا المعلوم الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهي به ماهية ، ففيه وبه أدركت .

(١) نفس المصدر السابق .

وهو أظهر لاحق نسبتها .

فاذا انتهى عبدالحق لمثل هذا الوضع المتداخل المتخارج ، استدرك أن
« هذا كله عسير التحصيل من جهة العبارة ، ويحوم عليه ضمير العبد بحركة
الاشارة المستلزمة لقوة صدقه بوجه ما لطيف »^(١) .

ثم يتابع قائلاً : « وهذا كلام لا يسعني فيه الكلام ، ويسعني فيه الرمز
والابهام » .

الموقف النهائي :

أما الموقف الذي يتخذه عبدالحق بن سبعين بعد هذا الوضع الاحباطي ،
فهو ما يتضمنه قوله : « لقد طال عذاب من بحث عن الله ، وما أطيب عيش من
أشار اليه أو وجدده »^(٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٦ .

الفصل الخامس ميتافيزيقا الاخلاق

علاقة الله بالانسان والكون في الاسلام ذات طابع خاص عملت تأويلات المتصوفة ، بتأثير العقائد والثقافات المختلفة ، على اضافة الكثير من الملامح إليه .

يظهر هذا الطابع في احاطة الوجود الالهي وفاعليته ، اذ « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم »^(١) ، وهو « يضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء »^(٢) ، بحيث يندفع بعض المتصوفين (أبو الحسين النوري ، المتوفى ٢٩٥ هـ) إلى القول : « اللهم قد سبق في علمك ومشيتك وقدرتك عقوبة أهل النار الذين خلقتهم . اللهم فان يكن قد سبق في مشيتك التي لا تتخلَّف أن تملأ النار من الناس أجمعين ، فانك قادر على أن تملأها بي وحدي ، وأن تذهب بهم الى الجنة »^(٣) .

كما يظهر طابع هذه العلاقة في اقرار تفاضل الخلق في العبادة ، وطرق الوصول الى معرفة الله ، اتضحاً وغموضاً ورمزية ؛ « أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب »^(٤) « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه »^(٥) .

ولهذا « سمح الصوفية لأنفسهم أن يعودوا بآرائهم في الكشف والعلم

(١) سورة المجادلة - الآية ٧ .

(٢) سورة النحل - الآية ٩٣ .

(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٠٥ .

(٤) سورة الاسراء - الآية ٥٧ .

(٥) سورة المائدة - الآية ٥٤ .

الباطن والخوارق والكرامات الى الاسلام ، لأنهم أولى العباد بذلك . لأنهم ربانيون « (١) .

وهذا ما جعل « القشيري » يفسّر كلمة « ربانيين » بأنهم : « علماء حكماء متخلقون بأخلاق الحق نظراً وخلقاً ، وهم فارغون عن الاخبار عن الخلق والنظر اليهم والاشتغال بهم » (٢) .

وقد عرّف النوري التصوف بأنه « خلق ، وليس رسماً ولا علماً - لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علماً لحصل بالتعليم - ولكنه تخلّق بأخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق بعلم أو رسم » (٣) . وقال الكتاني : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء » (٤) .

وقد لخصّ ابن خلدون طريقة التصوف بقوله : « أصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة » (٥) .

لذا ، يمكن اعتبار التصوف مذهباً في الأخلاق ضمن منظورين :

- ١ - انه يحقق غاية الحياة بتحقيق العبودية لله ، عن طريق التحلية .
- ٢ - يجيب على مصدر الالتزام الأخلاقي بتحقيق الخير المحض الذي هو الله ، عن طريق التحلية .

وعلى هذا النحو نفسه يمكن أن نفهم بعض الأسباب التي حدثت بلفيف من الباحثين للقول بأن المتصوفة كانوا في « شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه ، بل لعل النظر العقلي - لو وجد - لكان حائلاً أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم » (٦) .

(١) ابراهيم بسوي : نشأة التصوف الاسلامي ص ٧٧ .

(٢) رسالة القشيري : ص ١١٦ .

(٣) أبو الحسن النوري : وقد نقله نيكلسون في كتابه « في التصوف الاسلامي » ص ٣١ .

(٤) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧ .

(٦) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ص ٢١٠ .

ومهما يكن من أمر الأخلاق الصوفية عامة ، فإنه لا بد من الاقرار بأن ابن سبعين قد عني في كتاباته الأخلاقية بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي ، بما هو فعل انساني ، وفي مدى انتسابه إلينا أو لله . وقد بحث - بالاستناد الى ذلك - احتمال الشر وانعدامه في الوجود ، والمنابع التي يصدر عنها ، والصياغات الممكنة له ، والنتائج اللاحقة وجوداً أو عدماً .

وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من الزهداضافية ، هي انعكاس المعتقد الايماني الكامن وراءها . ولقد اعترف لأبي محمد خصومه أنفسهم ، بأنه « كان حسن الخلق صبوراً على الأذى »^(١) . وفي ما سلف من سيرته بعض من الانباء عنه غير قليل .

صياغة قيمة :

يرى أبو محمد للأخلاق غايةً أساساً واحدة ، هي « تحصيل الكمال الانساني »^(٢) . ويجعل نتاج ذلك وضع الوحدة المطلقة على التحقيق ، داعياً الى الذكر ، بما هو زاد ينتفع به الانسان في هذا الطريق .

ويدعو لذلك بقوله : « يا أيها الباحث عن تحصيل كماله واستجلاب ما يجب كما يجب في الوقت الذي يجب ممن يجب بمن يجب على ما ينبغي ، عليك ذكر الله الذي علمك وأرادك وعلمك وحكمك من كل الجهات . وهو بذلك اللازم ، ووجودك الثابت ، والمُنْقَلَب »^(٣) .

ويلجأ الى تعليق العلاقة الأخلاقية بين المحصل والحق الذي لا يروغ ، ويرى أن الحق « هو الذي يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يحملك الى حضرته ، وحضرته تخزن ذاتك من ذل الكون المهلك ، والممكن القابل

(١) العسقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .

(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الباب .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٨٢ .

المنقلب ، وتحكّمك في الرحمة والوجود المطلق ، وتصرفك في المقيد ، وتطلعك على المقدّر ، وتبلغك الى أقصى الانسانية من جنس التخصيص وبحسب الأمور التي لا من جنس ما يكتسب ولا من جهة العادة والعلوم المألوفة الشريفة والأحوال المذكورة « (١) » .

أ - انتقاد الأخلاق السابقة :

تمثّل مقامات الصوفية الوثيقة الصلة بالأخلاق سلماً للقيم الأخلاقية السائدة في صفوف هذه الجماعة الاسلامية وفرقها ، يتفاوت شدة وانخفاضاً بالدرجة تبعاً لظروف المكان والزمان .

فالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن المال وإيثار الفقر ، والزهد في الدنيا والأعراض عن ملذّاتها ، والورع عن المحرّمات ، والصبر على المكاره ، والتوكل على الله والرضى بكل شأن ، والحرص على تعريض النفس للأحوال المتصلة بالعبادة الروحية ، ومراقبة الحق لحيازة شعور القرب منه ، والوصول الى اليقين الذي ليس وراءه مطلب ، كل ذلك يشكّل السلم القيمي الذي انتظم حياة المتصوفة عامة .

وأهم الدعائم الأخلاقية التي قامت عليها سلوكات المتصوفين ما يلي :

١ - ردّهم الأمر كله الى الله ، حتى جعلوا حقيقة محبة الله أن يكون العبد عند منع الله إياه ومنحه سواء ، وقد وهبهم هذا شجاعة وصبرا لا ينفدان . « قال اسحق بن ابراهيم السرخسي بمكة : سمعت ذا النون وفي رجله القيد ، وهو يساق الى المطبق * والناس حوله ، وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل فعالة عذب حسن طيب » (٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٨٢ .

* المطبق : السجن تحت الأرض .

(٢) ابن خلكان : وفیات الاعيان ج ٢ ص ١٢٦ .

٢ - إدراكهم خطر صبوات النفس على الأخلاق ، الذي ألجأهم الى ألوان المجاهدات لكسر شوكتها . نقل « الأصفهاني » أن « محمداً بن الحسين قال : حدث عن عبد الله بن الفرغ العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة ، فممّ ذلك ؟ قال : ميراث الجوع ، مُتَّعْتُ بك . ميراث الجوع ، مُتَّعْتُ بك » (١) .

٣ - فكرتهم عن الدنيا التي هي « نصيب كل عبد من الهوى ، وما دنا من قلبه من الشهوات ، فمن زهد في نصيبه وملكه من هواه المذموم فهذا هو الزهد المفترض . ومن زهد في نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شيء ، فهذا هو الزهد المفضّل ، يرجع ذلك الى حظوظ جوارحه التي هي أبواب الدنيا منه وطرقها اليه ، فالزهد من محرماتها هو زهد المسلمين به يحسن اسلامهم ، والزهد في شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل ايمانهم ، الزهد في حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو قلوبهم » (٢) .

إلا أن عصر ابن سبعين الذي كثرت فيه الفتن والأزمات ، وتفاوتت المواقف الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك كثيراً ، يعرض علينا اختلافاً قيمياً دفع أبا محمد الى موقف رفض ، هو إمتداد مواقفه الأخرى من الفقه والتصوف والكلام والفلسفة جملةً ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة في زمانه قاصرة عن درك الغاية الشريفة : حقيقة أن لا موجود الا الله ، بسبب من العي الذي أصابها فأضحت كسيرة لا تفيد .

لذا أوصى أصحابه أن « اكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فانها حقيقة كما سمي اللديخ سليماً . وأهلها يهملون حدّ الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم ، قاتلهم الله أنى

(١) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٥١ .

(٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٢ .

يؤفكون»^(١) . وسبب ذلك عنده أن الناس قد « غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جمع الأعراض للولد والأهل ، وحرموا مزية الرحمة والعون ، وأسعفوا بسيرة أبي جهل وفرعون » .

وقد حذر ابن سبعين من الاتباع المبسر لدعاة الأفعال التي تدخل في اطار الأخلاق النظري ، ولفت النظر الى أن « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هي الصورة المقومة بأنواع الخير المحض . . فلا تسمع كلمة كل ناصح ، وان كان يأمر بالتقوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد له لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومعه على أي حال »^(٢) . وعلى هذا الأساس حدد ابن سبعين الباعث الأخلاقي وما يتعلّق به من معيار الأخلاق ، وصنّف الناس تبعاً للخير والشر .

ب - الباعث الأخلاقي :

يتسم الباعث الأخلاقي عند ابن سبعين بالخير أو الشر ، بالإضافة الى شرف أو خسة الموضوع الذي يتعلّق به ، فاذا « كان الشيء الذي تطلبه المهمة جليلاً قيل في المهمة : إنها جليلة ، وإن كان خسيساً قيل في المهمة : انها خسيصة »^(٣) .

وهو يقول بأن لا بد لكل متوجّه سعيد أو شقي أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما يتشوّق اليه في شأنه الذي هو فيه ويطلبه » . ويذهب الى أن الخير لا يطلق حقيقة ولا يعقل الا في الخير الذي هو سبب السعادة ، توجد عنده أو به أو معه أو فيه أو منه أو إليه أو عليه أو عنه أو له . ويضع لذلك الأصول والأسس .

١ - معيار الأخلاق : يلخص ابن سبعين رأيه في معيار الأخلاق بقوله : « عليك بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور الانسان عليها في حياته ، ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلّق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويجعلها مقدمته لمقاصده الكريمة »^(٤) . معتبراً في هذا الشأن « الاستقامة هي رأس العمل مع

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٠٢ .

(٢) ابن سبعين : (م.ت) ص ١٩٣ .

(٣) و (٤) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٤١ .

العلم وزوال الكسل والملل » .

وفيجد أن « من يقول الحمد لله على كماله في عبده ، يمكن أن يدخل في زمرة الكُمَّل . بل الكامل هو الذي يقول : الحمد لله على ت وعلى م وعلى ك » (١) .

٢ - الغفلة والجهل : ثم يفرِّق في الاصطلاح بين الغفلة والتغافل ، مساوياً بينهما على المستوى الأخلاقي ، فالغفلة والتغافل « يستلان الخير ، ويخصَّصان الشر » . ولقد قدَّم تسويغاً لاعتباره الغافل والمتغافل واحداً ، فقال : « أن الغافل يؤديه غفلته الى الفساد ، والمتغافل يؤديه تغافله الى الفساد ، فقد اتفقا في المحصول الذي هو الفساد ، وليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه اذا لم يستعمل فيه ما يجب . ولا يضرُّ العاقل جهله بما لم يعلم ، اذا لم يعمل فيه ما يجب ، لأنها قد اتفقا في الاضاعة ، وتباينا في العلم والجهل » (٢) .

٣ - الخير والشر : وقد صنَّف الناس ، تبعاً لمنظوري الخير والشر ، في ثلاثة أنواع (٣) ، هي :

- ١ - رجل هو الحق المحض ، وخبره يتوقف قطعه وهذا لا يصح .
 - ٢ - رجل هو الباطل المحض ، وخبره لا يقف في شيء ولا يقف له شيء .
 - ٣ - رجل من السابقين .
- ورأى أن من قام به خوف الله فعليه أن لا يلتفت للأفعال ، لأنها ضعيفة الاعانة قوية الضرر .

فإن عزم الانسان الباحث على الخوف . فذاته أولاً ، فانها تحيل اليها كل

(١) المصدر نفسه : ص ١٦٦ وتاليتها ، وانظر : دلالات الحروف في التصرف بالطبيعة في هذا الفصل .

(٢) المصدر نفسه ؛ ص ٢٤١ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٧ .

التعلُّقات . وفي نفس العذاب عين العافية ، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة ^(١) . والنبية هو الذي لا يقنع من الله بجميع أفعاله ، ولا يطلب منه الا الذي يحمل منها الى الذات ، ويعيِّن اللذات الصادرة عنه ^(٢) .

ويعلن ابن سبعين - بعد ذلك - موقفه تجاه الباحث عن الحق وواجهده ، فيقول : « سررت بمن حذقته العلوم وهذبته هداية المعارف ، ودبّرتة نهاية المعارف . وآمنت بمن وجد الحق فلم يجد بعده ، ولا وجد قبله ، مع كونه قبل أن يجد وجد ، وذلك ذلك ذلك أسرار الله خزانتها فؤاد الثابت السليم ^(٣) » .

ثم يطلعنا على رأيه في أخلاقية الفعل الانساني ، بقراره أن « كل ما يفعله الانسان من خير او شر ، إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة والجبروت ، حمّد واستحسن وعظّم ونسب الى الخير بموصوفه والى الشر بفعله (إن كان فعل شراً) . فالخير في المحل والقصد الأول ، والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني » ^(٤) .

وهذا يعني أن ابن سبعين يعتقد أن « الشر ، والخير ، والكمال ، والسعد ، والنعمة ، والرضوان ، وما أشبه ذلك ، من الأسماء المترادفة » ^(٥) .

الخير ومتعلقاته :

مرّ معنا أن عبد الحق يعتبر الخير هو ما يتشوّق اليه كل شيء في شأنه الذي هو فيه : وبه يتم وجوده ، ولا بد من تفصيل الكلام فيه بحسب ما يظهر لنا ، وبحسب ما يوجد في الاشياء ، كما يتسنى لنا الاطلاع على متعلقاته المتعددة .

(١) ابن سبعين ؛ (م . ت) ص ١١٢ .

(٢) ابن سبعين ؛ (م . ت) ص ١١٣ .

(٣) ابن سبعين ؛ (م . ت) ص ١١٥ .

(٤) ابن سبعين ؛ (م . ت) ص ٢٤٥ .

(٥) ابن سبعين ؛ (م . ت) ص ٢٧١ .

أ - أنواع الخير :

يقسم أبو محمد الخير المطلوب ثلاثة^(١) . هي :

١ - الشيء الذي يُراد لأجل ذاته ، ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل غيره . وهو الخير المطلق ، الوجود الحق .

٢ - الشيء الذي يراد لأجل ذاته ولأجل غيره ، كالعلم .

٣ - الشيء الذي يراد ويؤثر أبداً لأجل غيره ، ولا يؤثر أصلاً ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل ذاته ، مثله الدواء المرُّ للشفاء .

ويورد مفكرنا تقسيماً آخر للخير ، بحسب وجوده في الشيء ، فيسميه بالذاتي والعرضي ، ويجعل لكل منهما دلالة^(٢) :

١ - الخير الذاتي : إذا كان في الأشياء بالذات ، كالعلم للهداية .

٢ - الخير العرضي : إذا كان في الأشياء بالعرض ، كوقوع حجر على خُراج فيفتحه .

لكن ابن سبعين - بعد ذلك جميعه - يرى أن الخير المحض - وحده - مطلوب العقلاء ، فالعاقل متى رأى الخير الواجب ترك الممكن^(٣) .

ب - السعادة :

ومما يتعلق بالخير السعادة ، فهو سببها - كما يقول ابن سبعين - توجد عنده أو به أو معه أو غير ذلك من النسب الممكنات .

وفي طريق السعادة المتحصلة عن الخير درجات ثلاث^(٤) ، هي :

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٤١ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

(٣) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٤٢ .

(٤) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٥٤ .

١ - الابتداء : يخرج الانسان عن الشر المحض الى الخير المشترك الذي لم يخلص صاحبه - بعد - عن شوائب الشر ودواعيه .

٢ - السلوك : يترقى الانسان في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة .

٣ - الوصول : يخرج الانسان عن وهم الاضافة ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، ويصل الى السعادة .

ويضيف ابن سبعين الى ذلك قوله : « الخير هو المحبوب عند جميع الناس ، وله يطلب الكل ، وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم * (١) » .

وقد وضع مرتبتين وسيطتين بين السعداء والأشقياء (٢) ، هما :

١ - الصمّ السعداء : هم الذين حصلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة ، وتخلّقوا بها واستجابوا لله ورسوله بغير هوية الانسان . فانهم فهموا أمثلته ولم يكشفوها ، وهم الذين يخاطبهم التعليم ويتكلم معهم بالشك المضاف الى ارشاد التنبيه .

٢ - الصمّ الذين توسطوا بين السعداء من الصمّ والأشقياء : منهم الفلاسفة . وأنواعهم هي النوع الأول : كل من يُحمد قبل الشريعة وبعدها .

النوع الثاني : من يُذم قبل الشريعة ويُحمد بعدها .

النوع الثالث : من يحمد قبلها ويذم بعدها .

النوع الرابع : هو الذي تحته ضد الأول .

* أضاف التفتازاني كلمة : « المحض » بعد كلمة الخير في هذه العبارة ، فسيب ذلك تحريفاً لمقصود ابن سبعين منها ، والتوقف في الشطر الأخير منها : (عليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو (مذموم) يظهر غلط هذه الاضافة ، حيث ان الخير المحض ليس غاية صاحب المذهب المذموم ، بل الخير النسبي . ولهذا قال ابن سبعين : ان الانسان « يترقى » في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة . ولهذا - أيضاً - فرّق في مراتب السعادة .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٦٧ .

ج - اللذة والألم :

وتحدّث عن اللذة التي نحسّها بتحصيل الخير ، وقال : إنها « زائلة حائلة » فيما يخالف تحصيل الخير المحض ، لكنها « مركوزة في جوهر السعيد ، تصدر منه عنه . ويجدها اذا انصرف الى نفسه ، واذا ترك حواسه ، ورفض العالم المحسوس وتشبّه باللطيف منه ، وكان كالمفارق عنده ، وتوجّه بالمفارق الى المفارق^(١) .

واعتبر - من جهة ثانية - أن « سبب الألم هو بعينه سبب اللذة ، لأنها بالنظر إليها تحيل الأحوال كلها الى الخير والسعادة . وهذه في نفس الولي نفس اللذة : فإن كان الحسُّ يتألّم ، وقد يستغرق في جلالها ويفوته الألم ، وقد يتصرّف في نفسه فيرفع ، وقد لا يطلق على الولي : إنه يتألّم - مع التحصيل المحض - ، وقد يطلق بوجه ما^(٢) » .

وكما يتحقق لأبن سبعين الربط بين اللذة والسعادة على نحو خاص ، عرض للذة عند الفلاسفة ، ونقد آراءهم فيها، فاتحاً السبيل أمام المحقق المقرب ، متخطياً زائداً فضلاً :

١ - ضد الفلاسفة : يفيدنا عبد الحق أن الفلاسفة تضع « للنفس الحكيمة » لذاتاً ثلاثاً تتحقق في ثلاثة أوضاع^(٣) ، على النحو الآتي :

الأولى : لذة الوقوف على حقائق الأشياء بما هي ، وصلاح الحال فيها ، وحصول المطالب الروحانية ، والتصور التام ، والتصديق المستقيم الثابت ، واتصالها بالعقول الفعالة فيرجع العلم والعالم والمعلوم واحداً وتتصف بالكمال الانساني ، ويخلص جوهرها حتى تصير مفارقتها مفارقة تامة ، ولا تحتاج الى تجريد غيرها لها .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

الثانية : لذة العلم بالمبدع الأول وشرفه ، وما هو عليه من الغبطة والفضل والعزة والعلو والكمال والقرب من الأول الحق ، وكون جوهر هذه النفس الناطقة كجوهره ، وأن الروحاني واحد لا خلاف فيه ، وإن تنوّعت الموضوعات ، فالجوهر واحد ، ولا خلاف بين : العقول التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية .

الثالثة : لذة معرفة الحق ، الواجب الوجود ، والسرور به ، والغناء في حبه ، واستحقاق آنيته لجميع الآنيات ، وهويته لجميع الهويات والغيبة عنها وعن جوهرها ، والحضور عنده .

وكذا يفيد ابن سبعين أن الفلاسفة ترى في « لذة النفس النبوية » أنها أشرف وأرفع من ذلك ، لكونها أعلى وأرفع نسبة من جميع النفوس ، مع كون جوهرها متاثلاً مع الجواهر الروحانية ، إلا في لواحقها ، فإن النفس النبوية واحدة في ذلك .

ويقول بغلط أولئك الذين قالوا : إن السعد والمعراج والوحي في اتصال النفس بالعقل الفعال^(١) .

٢ - مع المقرب : بعد نقد ما ذهب اليه الفلاسفة في اللذة ، يعرض ابن سبعين مذهبه فيها بالأماعات ، فيرى أن المقرب أو المحقق لا يعقل للسعادة ماهية في نظره ، إذا تمّ عنده معقول الانسانية ، ولا يعقل للانسان هوية الا بالمقرب من الأول الحق . وبقدر مرتبته من الأول تكون سعادته ، وحيث ينتهي علمه ، تنتهي سعادته .

ويرى أن اللذة لا تصح الا بالسعادة ، «والسعادة هي معرفة الحق وما يجب من أجله ، وهذا لا يتم الا بالواجب الوجود الذي هو الأول الآخر والخير المحض

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

والسعد واللذة ، وهو البدُّ الذي يلزم لكل موجود سواء (١) » .

فالمحقق يتجاوز وهم الاثنينية بإطلاق الوحدة ، ويرى أن الخلق عين الحق ، فلا اتصال ولا انفصال .

ووضع اللذة - عنده - فيه حالتان (٢) :

١ - قد تكون اللذة تابعة ، وهي النفسانية التي يكون الأصل فيها المقام والأدراك ، وهي الواردة عن محرك العلم .

٢ - قد تكون اللذة غير تابعة ، وهي التي ترد صورة روحانية وكأنها معقول جوهر المدرك ، وذلك أن المتعلق هناك وما هو شيء غير محض الوجود .

ويقول ابن سبعين بأن سعادة المقرب « لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة ، فلا يطلق عليه سعيد ، إذ الأشياء على حقيقتها عنده ، وهو بالجملة في حروف التقديس والعبودية الخلافية والدعوة الماحية » (٣) .

د - النعمة :

وضمن هذا الاطار ، إطار الحديث عن الخير ومتعلقاته ، يرى مفكرنا أن « نعمة المنعم الذي أوجب شكره علينا وأرسل زائده الينا ودلنا عليه به وجذبنا بفضله اليه ، تتعلق بجوهر العبد السعيد . . (وهي التي) تصدر من الأول الواحد الذي لا واحد قبله ولا سبب له ولا نظير ولا ترد عليه نعمة من غيره ، ثم تنزل الى الآخر ، ثم تعود الى الأول وتعم الحظَّ كله ، وتطلع بالتركيب منها عليها بها اليها ، وتنزل بالتحليل كذلك .

فمن حقق ماهيتها وطلبها بالواحد الأول الذي لا أول له ، تجوهر بالجوهر

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ وتالياتها .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

المذكور ، وحكم ما بعده ، وتصرف فيه بالنعمة المذكورة .

ومن طلب ماهية ماهيتها وجدها بين جوهره وتعلقه .

ومن طلب ماهية ماهية ماهيتها وجد المنعم ، وظفر بالفيض السيل ، وكان هو النعمة بعينها^(١) .

هـ - الرحمة :

أما الرحمة فهي أساس الثواب والعقاب عنده . « ومن نظر الى الرحمة وتعلق باسم الرحمن ، وفكر بالرحمانية ، طاب عيشه وحسن أنسه وأنيسه وسبح في بحر الرجاء »^(٢) .

ويذهب مفكرنا الى أن « حسن الظن بالله » يقول : « كل موجود بالله تعالى يقال عليه الرحمة ، وتقوم به ، وتفعل فيه ، وتلحقه ، فيقول : ولا بد للنار أن يعدم عامرها ، فينتقل بذلك الى أحسن حال ، ويستدرج بالرحمة الخاصة الى الرحمة العامة »^(٣) .

ثم يتجاوز ذلك الى النقطة الهامة التالية اذ يقرر أن « الرحمة هي الفاعلة ، ولها يرجع ، ولا يعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل الجنة . فان الله لا يجب عليه شيء » .

ويفسر الاختلاف القائم بين الأحكام التي نطقتها على الفاعلين بما فعلوا ، بأننا « اذا قلنا : هذا دخل (الجنة) بعمله ، وهذا أعطي على عمله الصالح الدرجات السنية ، وهذا جوزي بعمله ، وهذا من الأبرار ، وهذا من المقربين ، انما قصدنا بهذا كله القصد الشرعي » . ويخطو الى تبيان رأيه ، فيرى أن « القصد

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٠٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ وتاليتها .

العقلي (هو) أن رحمة الله هي الفاعلة ، وهي العامة ، وهي مهينة للخير ، وهي جاءت بالخير ، وهي عصمت من الشر ، وهي حفظت ، وهي هدت ، وهي أرشدت ، وهي هو ولا شيء مثلها » (١) .

و - التوبة :

ثم يوسع ابن سبعين - بعد الذي تقدّم كله - مجال التوبة دون تحفّظ ، ويرى أن « ابواب الله المفتوحة لا نهاية لها ، لأن مواطنها لواحق القدرة الإلهية والفيض الإلهي والامكان المطلق ، ومفاتها تخصيصه أو طريق تخصيصه . . والقناعة من الله حرمان » (٢) .

وقد تحدّث عن التوبة ، تبعاً لمراحل تحصيل السعادة التي ذكرت ، فرأى أن السعيد هو الذي يجعل التوبة ممتدة مع نفسه ونفسه ، ويأخذ نفسه بمنادمتها . وذهب الى القول (٣) :

١ - فعل التوبة في « البداية » اخراج الشرير من الشر المحض الى الخير المشترك .

٢ - فعلها في « السالك » نقله من الخير المضاف الى مضاف آخر أرفع منه .

٣ - فعلها في « الواصل » ثبوت الخير المحض ، وهذا يعني رفعه من الخير باضافة الى الخير الذي لا اضافة فيه .

ولقد اعتبر « التوبة هي الكون وهي القيامة الخاصة ، وهي الحشر العرضي ، وهي المقدمة على نتيجة النشأة المعروضة ، وهي الحدّ ، وهي الفصل ، وهي السلام المطلوب ، وهي رأس التدلّل ، وهي مفتاح الرسم القديم في مذهب أئمة التعليم . وفيها سبع خواص » (٤) . أما هذه الخواص فهي :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٧١ .

١ - تفيدك في زمان العزم التحدث إذا خلوت ، وترسل لك فهم الصور ، وكل شيء تجده في الأحكام يحيلك عليها .

٢ - تفيدك الكشف ، فان برجوعك الى الله رجعت بروحك لا بجسمك ، فان صدقت أبصر الروح عالمه في الحين .

٣ - تفيدك لذة المناجاة الكامنة في ماهية جوهرك ، فان شأنك يلحق أول كلام الله لك في شأنك .

٤ - تفيدك بالاذن الدخول على حضرة صورتك التي هي بالقوة تصديتك وبالفعل في منقلبك .

٥ - تفيدك الدخول في الحضرة المذكورة وتحضر فيها مع الحاضر ، وهو يحضرك في حضرة النظام القديم .

٦ - تفيد الحضور المضاف مع القديم ، وترشدك الى الكف وتحضك على نوم أهل الكهف المعروف بالسكينة .

٧ - تفيدك المنقلب الى هناك الذي بتكرار حكمه تصل وتخلص مرام شوقك ، فانها تنقطع التعلق ، وتقيمك على الحق ، وتعين الحق بالحق ويحبك بمكان مائدتك العاجلة ، ويلهمك لتصرفها ببعض حروف الصور ، وتقرر على الحضور معه من غير اضافة .

ثم تبدئ نكهة الأمل الذي لا حدود له ، وليس فيه شك ، ممزوجة بالتسليم والارضاء والتجاوز والاستباق والتصريح ، فاذا هي دعوة الى الصمت أو ضده . يقول مفكرنا : « التوبة والقبول والممكن والواجب ، جميع ذلك قد كان قبل الكون ، وقد أسعف بها التائب ، وقد وقع وقبِلت توبته في الأزل أو بضد ذلك . والكلام في المعلوم ضرب من ضروب الجهل . فافعل الخير وفوض الأمر لله

تعالى» (١) .

السلوك والتربية :

أجاز ابن سبعين في طوايا فلسفته الأخلاقية للانسان أن يأخذ بعدد من السلوكات التربوية ، التي تروض النفس للوصول الى السعادة ، فتصل بها الى شاطئ الأمان ، الوحدة المطلقة ، فيحقق بذلك الوجود الواجب ويغدو هو هو . وأهم ما عرض اليه في هذا السبيل : السفر والتصرف في الطبيعة .

أ - السفر وتعاليمه :

صرف غالب الصوفية اهتمامهم بالسفر في الطريقة ، الى غايات عملية ، قصدها كبح جماح شهوات النفس واذلالها . أما عبد الحق بن سبعين فقد أهمل هذه الغاية بالتجاوز الى اعتبار الغاية هي التحقق بالوحدة ، وليس الوصول الى نموذج خلقي يتناسب وحال التقي أو الايمان أو الاحسان ، كما رأتها الصوفية السابقون ، فكان له في ذلك توقّفات :

١ - المجاهدة : اكتسبت المجاهدة عند أبي محمد دماً يجري في شريان مخالف للشائع جديداً ، اتسم بميسم الوحدة المطلقة انفراداً ومُتَّيزاً ، فأينعت معانيها وربت .

يقول في رسالة : « من أبصر مقصوده كفَّ عن سواه لأنه سواه ، وشرط من سوى واستوى قطع وهم السوى . من قرَّبه الله يقول : الله فقط - ويتبع هذه الكلمة باهمة قبل النية ، ويحرر قضيته البسيطة باطلاق الهوية على الآنية ، ويمدُّ خطّاً تامله ، ويقبضه ايضاً ، وخفّف عن نفسه حمل وهم : هذا ، وهو ، وذلك ؛ وقال ما قال الله ، ثم استقام لا على مدلول الأمر ، بل على فيض الأمر عز وجل » (٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٥ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .

٢ - التقويم : فاذا ظهر النشوز عن الوحدة ، فلا بد من التقويم وتشديد المجاهدة والبذل ، ويكون هذا باتباع الوسيلة الآتية :

« غض بصر ادراكك عن غير الله ، ثم قل لنفسك : يا خسيسة المنزلة ، متى ثبت سواه حتى تستريبي فيه وتغضي بصرك عنه ؟ هو الله ، فلا هو الا هو ، ولا يمكن غير ذلك » (١) .

أما اذا كان الآخرون مَنْ بَدَر منهم الحيد والانحراف ، فالتقويم لازب أيضاً ، والأسلوب فيه ما يبينه الكلام :

« القريب اليّ منكم . . من يطلب الذات بعد الأدب مع الصفات والأفعال ، ويغبط نفسه بالمشاهدة في القوم والروح في كامل الأحوال . وكل يخالف بان منه التخلف والفساد ، وان كان من اخوانكم ، فاهجروه في الله . ولا تلتفتوا اليه ، ولا تسلّموا له في شيء ، ولا تسلّموا عليه حتى يستغفر الله العظيم بحضور الكل منكم ، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم ، ويخرج عن صفاته المذمومة ، ويترك نظام دعوته المحرومة » (٢) .

٣ - السلوكية المثلى : فاذا تركنا الأصول التقويمية عند مفكرنا الى الأصول التي يرسمها لقيام الفرد والمجتمع ، كفالة اطمئنان ، وتحقيق وجود ، ألفينا الذي لديه شيئاً غير كثير ، لأنه لم يكن ليهتمّ بالمسلك العملي مدى اهتمامه بالأساس النظري . فلنستمع الى لمحاته في هذا الشأن (٣) :

*** لازم الأدب ، واذا كان كل شيء في موضعه جاء نصر الله والفتح من كل الجهات .

*** الملك يحترم ، ولا يشارك في رعيته .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٠٢ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٨٥ وما بعدها .

❖❖ أي حاكم امام لا يعاند ولا يسلم لمن يزعم أنه يكوّن قدرة الا بيّنة علمية وأخرى عملية . ويسمع منه ان كان يجب ذلك بوجه ما ، بحيث لا ينجل ، ثم يلحق بما يجب في ذلك .

❖❖ والشاب يلزم الوقار ويجعل بيد كل برّ تقي . ويقابل بما يظهر عليه ثم يخبر ان كان كالغالط والمتغالط .

❖❖ والشيخ يوقّر ، ويصبر على جهله - ان كان كذلك .

❖❖ والمرأة تدبر مثل الرجل ، لأن الاسلام يطلق عليها بمثل ذلك . غير أنها تحجب وتحفظ وتدرج معها في الوصية . ولا تذاكر في غوامض العلم الا ان كان ذلك منها طبيعة ، أو تقوم بها شبهة .

❖❖ ويعلم التلميذ أنواع المجد وأسبابها ، ويفرح بتجريده حتى يكون مشروح الصدر طيب النفس شديد الاعتباط .

ب - التصرف بالطبيعة :

قال المرسى ابن سبعين بالانتفاع من الرياضات العملية للتصرف بالهمة في عالم الطبيعة ، عن طريق الرجوع عن الحس الظاهر الى الباطن ونزع الأوهام ، وعن طريق استخدام مكتسبات علم الحروف (السيمياء) والاستفادة من أسرارها ، على نحو كان الأخذ بأسبابه معروفاً في ذلك الزمان .

فقد كان من الشائع « أن المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم »^(١) .

وحكى ابن خلدون أن « هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦١ .

فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من
الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموحودات السفلية
تصير طوع ارادتهم » . وأفاد أن : « هذا الكشف قد يحصل لصاحب الجوع
والخلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين » .
والفرق بين هذين الكشفين هو أن : « الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً إلا إذا كان
ناشئاً عن الاستقامة » . لذا لا بد من الاعتراف أن : « ليس البرهان والدليل بنافع
في هذا الطريق ، رداً وقبولاً ، اذهي من قبيل الوجدانيات » (١) .

١ - التخطي : وقد ذم أبو محمد لفيماً من الطرق الكثيرة للتصرف بالأكوان في
علم الحروف - سواء ما دخل في سبل المشاركة والمغاربة - قبل أن ينحاز عنها إلى
طرق « حكماء الهنود واليونان في روحانية البروج والمنازل والكواكب ورؤساء
الطبائع » في التصريف وتحصيل السعادة .

فقال : أن السيمياء « خمسة » أقسام : الكاذبة منها التي يذكرها مسلمة !
المجريطي صاحب رسائل اخوان الصفا . والمشكوك منها الذي يزعم ابن مسرة أنه
وصله . والصحيح منها : الذي إذا وصف للفتية سماء كرامة ، وإذا ذكر للحكيم
سماء تصرفاً ، وإذا ذكر للمقرب سماء فتنة » (٢) .

وصرح أنه « إذا حضر التحقيق والمحقق فكل علوم الملة كناية عنه ، وحاملة
إليه ، وباحثة عنه ، وراغبة فيه ، ودائرة حوله » (٣) .

وقال : أن ذلك يجب أن يصاحب بوجود شيخ مرشد . وحدد علاقة الشيخ
بالمرید قائلاً : « وحببيك من يدبر أمر احرتك ، ويعينك عليها ، ويذكرك بها ،
ويهجرك ويصلك من أجلها » (٤) .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٢٧٠ .

(٢) ابن سبعين : (م . ب) ص ٢١٥ .

(٣) ابن سبعين : (م . ب) ص ١١٦ .

(٤) ابن سبعين : (م . ب) ص ٢ .

٢ - الأصول : يذهب الأندلسي المغربي ابن سبعين الى أن « كتاب الحروف الوضعية المربوطة بالصور الفلكية والعمل الذي عليه مدار المجتمع وفيه أسرار (هو) مقدمة الكلام المعتمد عليه في الربوط والانتظام الذي هو جامع له في المبادئ والأحكام ، لأن سمعته الروحانية لا يعصيه منهم (فيها) أحد » (١) .

ويشمل علم الحروف وضع الحروف الهجائية على ترتيب أبجد ، باعتبار « أن لها أسماء مشتقة من القدرة ، وقد نطقت القدرة بها ، فقال تعالى : ألم ذلك الكتاب ، وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وغير ذلك » (٢) .

فالثمانية والعشرون حرفاً « التي هي حروف المعجم هي سرُّ الله تعالى في الوجود وهي على شكل الانسان . وهي كالشخص القائم التام الخلقة المجموع من قسمين : روح وجسد . وقد أودع الله منها في أوائل السور حروفاً مقطّعة ١٤ حرفاً فهي كالروح ، والباقي منها كالجسد . فكما أن الروح خفية في الجسم باطنة فيه كذلك سرُّ هذه الحروف ومعانيها مخفية في القرآن ، لأنه ظاهر وباطن ، فظاهره أحكام وفرائض وحلال وحرام وأمر ونهي تختص بأفعاله الأجساد ، وباطنه نور تختص به الأرواح » (٣) .

ويحصر المشتغلون بعلم الحروف بدايات السور القرآنية من هذه الحروف ، بما يتراوح بين حرف واحد وخمسة أحرف ، ويرون أن الابتداء بالواحد - وهو الألف - ثبات توحيد الله وله المثل الأعلى في السموات والأرض . والاثنان هو ما بدأ من نوره وهو الابداء الأول وهو العقل . وأما الثلاثة - الابداء الثاني بأمره - النفس . ثم الأربعة وهي الهيولي المركب تحت النفس . والخمسة هي الفلك المحيط ، وهو أجل الأشكال المستديرة ، وهي الحركة الدورية الدائرة بدوام دورانه

(١) ابن سبعين : الحروف الوضعية في الصور الفلكية ص ٢١٥ .

(٢) مؤلف مجهول : جواهر السر المنير ج ١ ص ٦ أ .

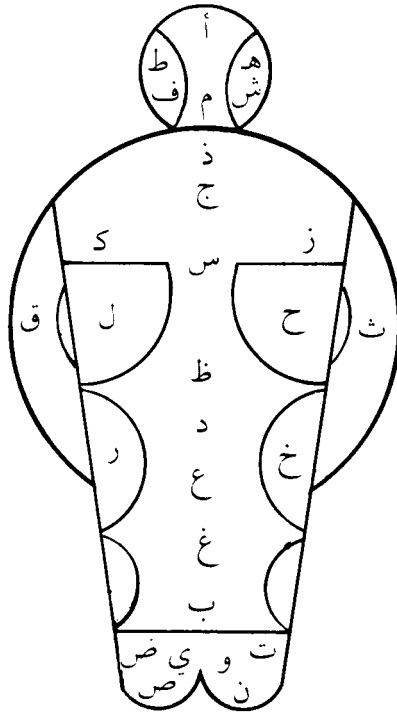
(٣) جواهر السر المنير : ج ١ ص ٦ ب .

يفنى العالم فلذلك صارت الخمسة أفضل الأشكال وأتمّ الدوائر * .

أما قسمة الحروف على الصورة الانسانية وترتيبها على الأعضاء الرئيسة ، كل منها في محله من الرأس الى القدم ، كل حرف وطبع موضوع في محله ، كما في الشكل :

وسر هذه الحروف جميعها في أربعة :

١ - تصريف حرف الرأس (أ) وقوته تفعل في الحريق والحركة والعقل والذكاء والاشتراف على المغيّبات ، حتى على الملائكة وما يسبحون ، والجهاد وما ينطق ، وكذلك النبات والحيوان .



* من خواص « الخمسة » في العدد أنها تحفظ نفسها ، ولها اعتبارات في جميع المخمسات المفروضة في سر الشريعة : مثل الصلوات الخمس ، والزكوات الخمس ، وشرائط الايمان خمس ، وبني الاسلام على خمس ، والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة ، والكواكب السيارة التي لها رجوع واستقامة خمسة ، والحواس خمس ، والأيام المشرفة من جملة أيام السنة خمسة ، والقوة الماسكة في الكف لأن فيه خمس أصابع . . وغيرها مما يراه المشتغلون بذلك النوع من الموضوعات . (انظر : جواهر السر المنير : ص ٦ ب وتاليتها) .

٢ - التصريف الثاني (حرف ج) وهو حرف الفهم ، وقوته تفعل في الفصاحة في النطق والفراصة وجريان اللسان وقوة الجنان والهيبة والوقار .

٣ - تصريف الحرب الثالث (د) حرف القلب يفعل في الزكاوة والنور والتشعشع وكثرة الحُصن والفتنة وقوة القلب والتهجم والجرأة والعلم والاشتراف على المغيبات والهدى والضياء والسعادة .

٤ - تصريف الحرف الرابع (ب) حرف العقد يفعل بالثبات والسكون والحركة والاقبال والادبار والهم والتعطيل والابطاء والايراد من الزمن والعطب .

٥ - تصريف الحرف الخامس (غ) يصنع في الشهوة ومتعلقاتها .

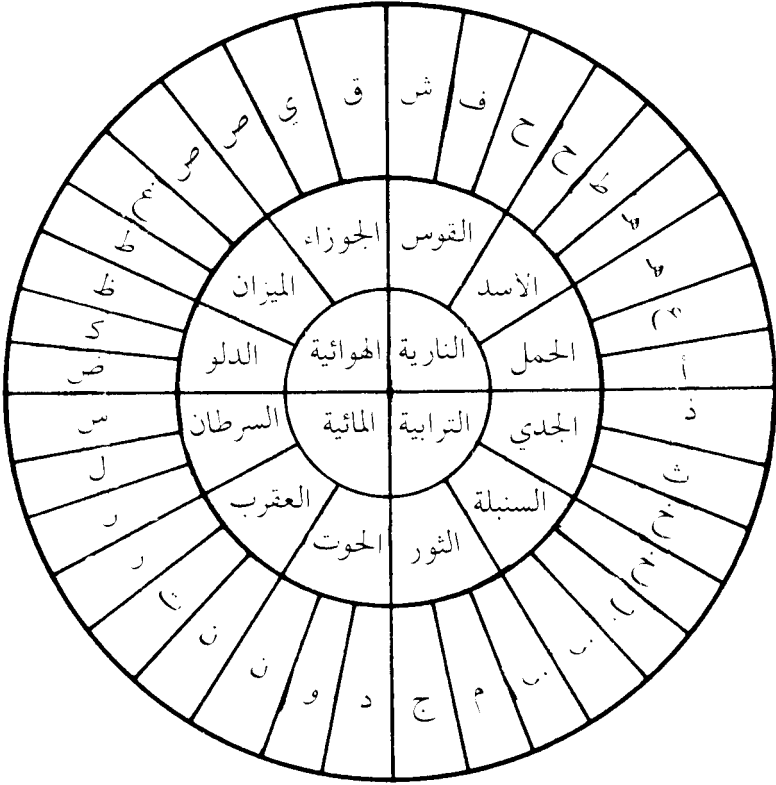
أما باقية الأحرف فانها تفعل في باقي الأعضاء ، وفيها قلب الصور الى غيرها : مثل قلب الصورة الانسانية الى الحيوانية أو النباتية أو المعدنية^(١) .

ويقول ابن سبعين بأن هنالك أربع « عزائم » على العناصر الأربعة وحروفها وعلى المنازل ، تتعلق بمنزلة القمر الموافقة لبعض الحروف ، تتيح معرفتها تصريفاً في جميع الأعمال . وفيما يلي جدول بترتيب الحروف على مذهبه :

أ ع ه ط ح ف ش	الحروف النارية
ق ي ص ع ظ ك ض	الحروف الهوائية
س ل ر ت ن و د	الحروف المائية
ج م ز ب خ ث ذ	الحروف الترابية

(١) جواهر السر المنير : ص ٢١ أب وما بعدها .

والعزائم الأربع : عزيمة النار ، عزيمة الهواء ، عزيمة الماء ، عزيمة التراب : تتكلم بها على ما يناسبها من العناصر والحروف والمنازل ، وتتصرف بها في كل ما تختاره من الأعمال والسيما^(١) . ويكون توزيع الحروف على الأبراج كالآتي :



ووضع ابن سبعين لكل من هذه العزائم طرفاً وشروطاً في التأثير والتأثر بحسب الغاية المطلوبة ووقف عليها عدداً من مؤلفاته * ، معتبراً أن من أتقن معرفة هذا العلم « فقد صار صاحب العقد والحل والولاية والعزل وله التصريف

(١) ابن سبعين : الدرج ص ١٩ وما بعدها .

* لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . الدرج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية الدرة المضبة والخافية الشمسية .

في المواليد وغيرها من الكائنات والمكونات»^(١) .

وصرّح مؤلف الجواهر : « ان الحكماء والفلاسفة أطبقوا على كتم هذا السرّ واخفائه ، ولم يبوحوا لأحد به البتة ، ولم يتكلموا في هذه الصناعة إلا بلطيف الرمز وخفي الاشارة . . حتى أن أبناء الدنيا اذا سمعوا من يتكلم في تدبير هذه الصنعة الفلسفية بالحق بالغوا في تكذيبه وذمّه ، بل أوقعوه في محذور »^(٢) .

ويعقد ابن سبعين في الرسائل فصل « حكمة ونعمة وصناعة » موصياً بتدبر كلامه وجعله مقاليد الثواني المذكورة في « بد العارف » والقياس بمقتضاها على كل حكاية ذكرت هناك ، فيقول : « من نظر الى الحيوان الذي يتحرك حركة الحكيم انتفع به وبما فوقه وبما تحته وبالذي بين يديه . ومن تفكّر في الماء الذي ينزل على المولدات ويستقرّ فيها وعليها ويصعد على محيطها ويرسب تحتها ويكون بصيراً بالأمور الطبيعية ومحصلاً للعلم - يتحقّق عنده أن الماء حيث الماء ، والأرض حيث الأرض ، والهواء حيث الهواء ، والنار حيث النار ، واحكام النقض والتركيب هو المعنى المفهوم والمتمّم للمطلوب والمقوم له »^(٣) .

ثم ينتقل الى الحديث عن ذلك التحليل والتركيب في الموجودات المادية لاطهار وحدتها النهائية ، واكتلافها ضمن منظومة الوجود الواحد ، وامكان الاستفادة من خصائص هذا التبدّل ، في تركيب الموجودات الطبيعية على اختلاف الكميات والشروط ، فيقول :

« ومن اختبر فعل النار صحّ عنده أنها تحيل بعض الأجسام الى طبيعتها وتفرّق الاتصال ، وتنقض المركبات في عالم الكون بتقييد واصطلاح . ومن حقّق البرودة علم أنها جمود أجزاء الهولي ، والحرارة بضدّها لأنها غليان أجزاء

(١) جواهر السر المنير : ص ٣٨ ب .

(٢) جواهر السر المنير : ص ٤٠ أ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

الهيولي ، واليوسه تماسكها ، والرطوبة سيلانها . ومن أعاد وألحَّ وكرَّر تبدلت الأعراض له . ومن جمع وفرَّق بنسبة ، ووزن أموره بجميع أنواع الكم وأضاف الاعتدال نال المرغوب . ومن ظهر تدبيره دبَّره هو في معاشه . والمروءة من الدين « (١) » .

ويزيد مفكرنا أمر هذه الاعتقادات في العالم الطبيعي درجةً ، عندما يعتبرها وسيلة الوصول الى الحقيقة ، عن طريق ردِّ بعضها الى بعض ، فيتحدث عن النار والماء والهواء والتراب هذه ، قائلاً : « ومن صعب عليه نيل الحقيقة يجمع في مركِّبه الربع من المبدأ ، والنصف من الثاني ، والربع من الثالث ، ثم يسمِّي الجميع ، ويقول : الآخر من الأول والأول من الطبيعة ، وما بينهما منهما . وبالجمله : الأول يتفق مع الثاني والثالث في الجنس ، ويختلف معهما بالنوع » .

الانسانية التامة :

بعد أن جعل أبو محمد غاية الأخلاق تحصيل الكمال الانساني ، أصبح من الضروري تلمُّس المعالم التخطيطية الوصفية للانسانية ، كما رآها على التمام .

يقول في رسالة : « ان استطعت تكمل انسانيتك ، وتحرَّرها من رقِّ طلب كمالها وتجرِّدها بتخصيص مهمل جمالها ، وتحسِّنها بتفسير مجمل فصولها - فانقطع في مغارة الفوز ، حيث انقطع المحققون ، تجد ثمرة الجد التي تثمر الجد . . هي الانسان النبيه أنفع من أبيه ، وأكشف للعلوم من أبيه » (٢) .

وتحدث عن شأن الانسانية التامة في الوجود بأحكامه ، قائلاً : « وجدت أن الانسانية التامة بعثت الى العالم العلوي رسولها بأنها حرة عنه ، وذلك الرسول قصدها . ثم بعثت الى الممكن العام أنها خارجه عن حكمه . ثم وجَّهت الى

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

الواجب في الممكن أنها منه في وقت ما . ثم توجهت هي الى العري الذي يأخذ الوجود النائب عن المعتبر الأعلى ، ويربطه الى الماهية القابلة المعقولة في المثل المعلّقة . وهي الوحدة في الأمر الكلي ، والمظهرة في الأشخاص المنتصبة ، والظاهرة بمعنى الأمر الطبيعي ، وفي الأجسام سارية بالمشار إليها فيها « (١) » .

وقال بأن هذه الانسانية التامة ترى من وجوه كثيرة ، فهي :

- ١ - كثيرة بالنظر الى واحد واحد .
- ٢ - واحدة بماهية ماهية .
- ٣ - موجودة بمضافها .
- ٤ - معدومة بوجه ما ، اذا طلبت المشار إليها .
- ٥ - ممكنة في الحكم المفروض ، وبالنظر الى شخص شخص ، عرفته أنها خارجة عنه ، ثمّ توجهت بعد ما وجدت ، وغرضها الله بحيث لا يكون واسطتها هو ، فان استجاب عندها وجدته ، وان أنسها دون ذلك الوجود عبّده .
- وأشار - باختصار - الى زمرة من الاعتبارات التي أصلها في أخلاقه وفرعها عن فلسفته الوحدة المطلقة ، فرأى أن (٢) :
- ١ - حقيقة محبوب الله ادراكه الأمور على ما يجب وفي الوقت القريب .
- ٢ - معنى محبوب الله مَنْ ثبت خيره فيه وتحقّق .
- ٣ - صدق الارادة سبب هدى الله القريب أو علامته .
- ٤ - هدى الله هديته للأرواح .

(١) المصدر نفسه : ص ١١٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

٥ - تلك الهدية هدية الروح المعترف .

٦ - مَنْ زَعَمَ أنه ينال حظّه من الله بغير حظه منه ، فقد ظلم نفسه بجهلٍ بالمطلوب .

هكذا يتمّ ابن سبعين بناء فلسفة الوحدة المطلقة مذهباً متكاملًا :

همةٌ عالية ودأب مستمرٌّ على مجاهدة النفس الأمّارة بأخذ أسباب الحياة المتّاحة في أواصرها الراحة والمكانة العالية ، وتضحية دائمة من أجل الاعتقاد تدفعه الى أن يجوب الأقطار من أقصاها الى أقصاها ، وإيماناً راسخ بأن لا موجود على التحقيق الا الله .

فهو قد أبطل - مذهبياً - المناهج المعروفة عند سابقيه ، التي رآها قاصرة عن درك الحقيقة والوصول الى سرّ الوجود ، فاستوى له منالُ التصنيف والنفي والتبويب والابدال .

وإذا كان ما قاله في النفس والعالم شبيهاً بما قالته الفلاسفة ، من قريبٍ أو بعيد ، في هذه المسائل الخلافات ، فإن حرصه على تقديم تصوّر يحل مكان الذي أبطله وهدمه يحمل في نسغه روح الوحدة المطلقة التي لا تفرط في اعتقادها بأن العدد والاضافة والنسبة ، وبالجملّة : المقولات العشر ولواحقها ، وهم في وهمٍ في وهم .

وما رأيانه من توقّفه في بعض المواضع عن استمرار البحث ، ليعتبر نقاط استدراك مليئة بالدلالة مفعمة بالإشارة المذهبية والنتائج المتحصّلة عن ما يراه من مقدمات النفس والعالم والأخلاق .

وان الرباط الوشيع الأطراف والعُرى بين ثنايا تلك الجوانب العديدة من موضوعات الله والنفس بالعالم والأخلاق ، يتخذ دلالاته الجياشة المتفاعلة الواحدة ، التي لا تقبل أي فصل لظواهر الوجود ، أو أي تعدّد فيه ؛ ولا سيما في

إطار القناعة السبعينية التي تقرّر امكان التصرّف بالطبيعة ومتعلقات الأمور الانسانية والملكوّية العلوية والسفلية دون رصد ولا تجريب .

وليس يضير أبا محمد في شيء استخدامه مصطلحات سابقه وتصوراتهم وألفاظهم وأساميهم ، في بعض الحالات والمنازع ، فهو يصعد بنا - في كل مرة - الى ما هو - عنده - أعلى وأجدر وأشرف ، للاحاطة بالوجود الحق قصداً أولاً . ومن كانت هذه غايته فلا بدّ أن يسوِّغ له مجمل الطرق التي فرضتها الاحاطة بمطلوب لم يكن هدف الفلسفات المنصرمة كلها ، وليس بالأمر الهين إدراكه أو الوصول اليه ، حيث انبسط وانقبض وانحسر وانبسط .

كما أن التناول الانساني الذي يستشفّ من كل موضع بحث في الوجود بأنواعه المختلفة ، يغدو إحدى السمات المميّزة لمذهب مفكرنا ، الذي أخذ على عاتقه الوصول بالانسان الى الطمأنينة تجاه المستقبل الذي ينتظره ، الوجود المقتدر ، بعد أن كان الخوف من الآخرة والضلال سبيلاً دافعاً الى التفكير في اتقاء الله ، وفي أحوال المؤمنين والحائدين عن الصراط المستقيم على حدّ سواء ، لأن من يفعل مثقال ذرة شرا يره .

ولقد كان ابن سبعين في تقليب الأمور على وجوهها العديدة ، متسلّحاً بالرحمة التي تشمل الطائع والعاصي ، يقدّم صورة صادقة عن بحث حريص على إيجاد طريق للخلاص الحقيقي من كل شائبة تعكّر صفو الوجود الحق ، وغداً دأبه الدائم وشغله الشاغل الارتقاء بالفهم الانساني الى مستوى أنفع وأرفع ، فتفرّع عن ذلك - في طوايا تصانيفه - ثقة بالانسان لا حدود لها ، واحترام له غير يسير .

الخاتمة

وبعد . .

في أي موضع من الأصالة يثوي فكر ابن سبعين ؟ وما هو المدى الذي وصل اليه بالمعتقد والايمان ؟

لقد عاش عبد الحق عصر انحدار الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، ورفض الرضوخ لأحواها المتردّية بعد ضعف أو وقوع المشتغلين بها في مغبة التقليد ، فكان متماسك الموقف ظاهراً التألق جديراً بالاجلال .

حتى ان دحضه مخالفه لم يكن مفرغاً من أي انتصار لهم ، وقد أشار الى مواضع الحق الرئيسة عند كل منهم ببصيرة نافذة ، واعتبر أغلب الفلاسفة الأعلام عارفين الحق وكائمين . وجعل في غايته التحصيلية أن يستفيد من الصواب الذي قالوا به وأدركوه ، فأتى نتاجه حافلاً وأسبابه متداخلة وأثاره ملفتة .

ففي « الكلام على المسائل الصقلية » و« بد العارف » نتقروى فكر ابن سبعين المثقف المطلع ، الملم بأراء السابقين ، الحريص على المعرفة ، الشغوف بتخطي الراهن الى الجيد الجديد ، في أسلوب عرّضي تقيّده أقوال الآخرين .

أما في « الرسائل » فتتراءى الأوصال الفلسفية والوشائج الدينية التي تربط مبادئ الاعتقاد الشخصي الأصلية ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض في سلسلة ليس فيها أمست ، وفيها يظهر التفرد ، وبنائية المذهب تقوم جزءاً بعد جزء ، منعتمة من كل أسر ، تروم أقصى الأهداف .

واذا جمعنا بين نظرات أبي محمد في آرائه بأقرانه المتقدمين ، وجملة ما رآه في المشكلات الخلافية المطروحة للبحث ، رأينا منظومة المواقف الفلسفية التي تظهر في

الاتجاه السبعيني أصواتاً تتصف بأنها جهود اصلاحية تخدم زمرة من المواقف السابقة التي يفرضها المعتقد الديني الاسلامي ، وتقترب من ذلك أو تبتعد عنه ، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها عند غيره من الباحثين .

لقد أطلعنا التاريخ لحركة الفكر الفلسفي في الاسلام - بعد تمييزه من علم الكلام الذي ولد بتأثير المنطق الصوري والفلسفات الجديدة ، مما اطلع عليه العرب ، على حقيقة هامة لا تخفى ، تتمثل في أن الدين الواحد لم ينتج فلسفة واحدة ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإنما أثر في عقليات متعددة الاستعدادات ، تشترك جميعها بانتهائها منه كثيراً أو قليلاً ، فكان في ذلك زمرة اتجاهات فلسفية اسلامية .

وقد التقت هذه الفلسفات - من طرف آخر - بالنتاج الفلسفي عامة ، في أصتغاع من الأرض تعمّر بالحضارة الانسانية ، واستمرت السلسلة في توارد الحلقات ، بغضّ النظر عن الأديان والآراء فيها .

من هذه الجهود الفلسفية والصيغ - في نطاق المناظرة للاتجاه السبعيني - ما تجلّى في آثار عدد من المفكرين الغربيين حتى قرننا الحالي .

فقد أثارت آراء جيورد انوبرونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) الريبة في عقيدته ، بعد ان خلع ثوب الرهينة ، وهو في الثامنة والعشرين من عمره ، وشرع يطوف شمال إيطاليا ، يعطي دروساً في الفلك^(١) . ولا سيما بعد أن هاجم في مناقشة علنية مذهب أرسطو - كما كان ابن سبعين قد فعل - ودافع عن الفلك الجديد وحرية الفكر ، واصفاً الفيلسوف اليوناني المعلم بأنه « الشّام الطّمّاع » ، الذي أراد أن ينتقص آراء جميع الفلاسفة » .

ونسب الى برونو التهم على « تجسّد المسيح » وعلى « القربان الأقدس » - كما نسب لابن سبعين القول بحجر ابن آمنة بعيداً ، والقول بأن الحجيج كالحمير

(١) أنظر : آرثر لفجوي : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ وما بعدها .

- يطوفون حول المدار - وأعدم حرقاً، بسبب اعتقاده ان « لا نهائية الله » تعني أن « العالم لا نهائي » ، اذ من الممتنع أن يوجد لامتناهيان . وهكذا كان الله والعالم موجوداً واحداً .

وقد قال برونو - تبعاً لذلك - بأن الحركة والمكان والزمان لا تدلّ على أشياء مطلقة . وأن الأشياء الأضداد التي تبدو للفكر المسطقي متعارضة ، هي في الحقيقة مترابطة متدرّجة بعضها الى بعض تدرّجاً غير محسوس ، الأمر الذي يشير الى وجود مبدأ مشترك تحدّد فيه . وعلى هذا النحو يظهر « أن الله موجود في كل شيء » ، بل هو أكثر حضوراً في الأشياء منها في أنفسها » ، ويبدأ مظاف برونو - على ذلك - كما هذا مظاف ابن سبعين .

وقد اعتبر سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) أن المعرفة المحصّلة عن طريقي : التجربة (الاستقراء) والاستدلال العقلي ، غير يقينية^(١) ، ووقف « اليقين » على « المعرفة الهندسية » التي تدرك الشيء بماهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متدرّجة يكوّنهما العقل بذاته ، ويؤلّف - ابتداء منها - سلسلة مرتبة من الحقائق ، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي ، حيث تبدو الحقيقة الجبرئية نتيجة لقانون كلي ، ويكشف العقل عن فاعليته وخصبه واستقلاله عن الحواس والمخيّلة . .

لذا قرّر أن المعنى الصادق ينتمي بذاته ، وأن صدقه لا يتعلّق بعلامة خارجية ، فالذهن الحاصل عليه يعلم بالصراحة أنه صادق . مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميِّزة - من طرف - والوجود - من طرف آخر - مطابقة تامة .

لقد رأى ابن سبعين ذلك - من قبل بصيغة أخرى - عندما اعتبر الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان ، وأن الحق صورة لكل شيء ، وغايته^(٢) . ولكنه فطن

(١) انظر : أول ديورانت : قصة الفلسفة ص ٢٠٨ وما بعدها . جون ديوي : البحث عن اليقين ص ٧٨ وما

بعدها . The Encyclopedia of philosophy , vol. 7 , pp. 530 - 541 .

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .

الى أن لا معيار دقيق يظهر ان معرفتنا هذه حدسية بكل مكوناتها ، فرفض العقل أداة ، باعتباره من الأوهام ، وجعل ذلك نوعاً من الادراك الداخلي الغامض « الاحاطة » .

وقال سبينوزا - حتى تصح وحدة الوجود عنده - بأن من خصائص العقل الابتداء بمعنى اللامتناهي او الجوهر او المطلق أو الله ، من حيث « ما هو في ذاته ومتصورٌ بذاته ، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه » . وهذا يعني أنه موجود بالضرورة ، واجب الوجود ، سرمدي لا يكون ولا يفسد ، هو علة ذاته ، لامتناه ، واحد .

أما الطبيعة الانسانية المتناهية فسببٌ - عند فيلسوفنا الغربي - يحول دون معرفة الانسان نفسه ، الا اذاردّها - على نحو حدسي كان ابن سبعين قد ساءه تأمل الذات العرية عن كل مادة - الى النظام الكلي السرمدي . واعتبرها جزءاً من الجوهر الأوحد . لذا ظهرت الحياة الأبدية لا تعني بقاء النفس بعد فناء الجسم ، أو الخلود في عالم مفارق ، بل هي معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي ، والنفس سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية .

ويكاد كلام ابن سبعين في السعادة يلوح في مخيلتنا عندما نستمع الى سبينوزا في « رسالة في اصلاح العقل » يتحدث عن كشف « حياة الانسان المباركة » والبحث عن ذلك الشيء الذي « باكتشافه وحيازته يتاح لي التمتع بنشوة متصلة وسامية الى آخر الأبد » ، حيث يسمي ذلك « الحب العقلي لله » والذي هو الفهم الواضح لطبيعة الناس وأحوالهم وروابط اتصالهم بالكون ، مع الفهم الواضح لطبيعة الكون الذي نعيش فيه .

وتظهر الرابطة الصوفية التي تغمر المذهبيين ، حين يعتبر سبينوزا المعرفة حالاً من صفاء الذهن يصل اليها عن طريق التخلص من الأفكار الغامضة الناشئة عن « الخيال والادراك الحسي » والأسباب المعوقة الأخرى .

وكما نظر ابن سبعين الى المطلق في محيط الدائرة والمقيّد في مركزها ، قال سبينوزا^(١) : « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » واعتبر أن « المادة لم تكن تعوز الله لخلق كل شيء من أعلى درجة الى أدنى درجة من درجات الكمال »^(٢) . وهكذا تبدو محبة الله الحقيقية ليس غرضها الجنة ، بل المشاركة في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ، ويكون الخلود نصيبنا .

وتابع فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤ م) سبيل الوحدة ورأى^(٣) أن « الطبيعة التي عليّ أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عني منقطع الصلة بي » ، وأنه اذا كان باستطاعتي أن أنفذ الى الطبيعة « فذلك لأنها مكوّنة بقوانين فكري ، وأنها علاقات بيني وبين نفسي » .

لقد اعتبر أن الحرية أولاً ، وهي تريد أن ترتقي ، فتعمل خالفة الطبيعة وموضوعاتها ، وأن « كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني الى الحرية الروحية كاملة » . فإذا تساءلنا عن هذه الحرية الروحية ، التي أباحها ابن سبعين من قبل في نطاق التأمل الصوفي ، رأينا فخته يرفضها على هذا المستوى ، ويراه في تحقيق الغاية الأزلية الماثلة في اتباع اليقين الذي يفضي الى عمل الكل ، وتنمية الاستقلال الباطني وتحقيق « العقل أو الأنا الخالص » ؛ فإذا بهذا القول - مهما تكن تسميته : تأملاً صوفياً أو غيره - يجعل الله الحقيقي هو الله الانسان ، والله هو النظام الخلقي ، فيلتقي - من جديد - مع ابن سبعين الذي جعل « الخير » غاية كل موجود ، وهو الله^(٤) .

(١) سبينوزا : الأخلاق ج ٣ المدخل .

(٢) سبينوزا : الأخلاق ج ١ التذييل .

(٣) انظر : فوية محمود : فخته وغاية الانسان ص ٥١ وما بعدها .

The Encyclopedia of philosophy .vol.3, pp 192 - 196 .

(٤) انظر الفصل الخامس من الباب الثالث .

أما شلنغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤ م) فقد قال بالمطلق الذي هو ملتقى الأضداد جميعاً^(١) ، وهو منبع كل وجود . معتبرا الوجود والفكر ، أو الطبيعة والروح ، صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه يصير الواحد والآخر .

واستناد من بعض المعلومات التجريبية الشائعة - كما كان يفعل ابن سبعين في بعض المواضع - ليسوع قراره بأن الطبيعة تتعین بوضع فضية ، ثم تبيضها ، ثم تركيبها . فهي : مادة وتتل (جذب ودفع) وصورة (نور ومغناطيس وكهرباء وتكوين كيميائي) ومادة معقونة (مركب من المادة والصورة يندرج فيه نظام من الغايات والوسائل) . وقال : إن هذه المراحل لا توجد منفصلة ، فأنبت الوحدة على التحقيق ، بنفي التعدد والكثرة الظاهرة ، ورأى أن جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي « النفس العالمية » . أما التفاوت انطأر فيما بينها ، فصره إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح .

ولكي يرفع شلنغ الطريق أمام استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة ، ذلك الذي ظهر في اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح . لجأ إلى القول بأن ذلك مستحيل ، ورأى في كتابه « الفلسفة والدين » أن الله ارادة محض - غير كل شيء - سابقة على كل تعقل أو ارادة شعورية . والله ملتقى الأضداد ، دون تعاقب في الزمان . فليس في الله بداية ونهاية ، بل هنالك حركة دائمة ترمدية ، والتزويج الإلهي إلى الوجود هو علة الأشياء جميعاً .

بهذا تنحصر النسبة والتعدد والإضافة والكثرة ، إوهام ابن سبعين ، إلى مستحيلات في وحدة شلنغ المطلقة ، - السبب في ذلك أن الله ارادة محض سابقة على كل تعقل . أو ارادة شعورية ، وهو كلام لا يختلف في مؤاده عن قول عبد الحق . إن الله هو محض الوجود .

(١) محمد حبيب : مشكلة الألوهية ص ١١٧ وما بعدها . . . Ibid , Vol , 7 , pp . 305 - 309

ولما أتى هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) أخذ على فخته أن المطلق - عنده - هو « الأنا » يحدث « اللاأنا » ، لكي يتغلب عليه بمجهود حر : فالمطلق أحد طرفي التضاد ، وهوليس مطلقاً . وأخذ على شلنغ أن مطلقه هو الأصل المشترك المتجانس للأننا واللاأننا تتحد فيه الأضداد جميعاً : فالمطلق - بهذا - أصل مجرد لا يكشف عن سبب صدور العالم وكيفية .

إلا أن هيجل سار في تيار وحدة الوجود ، حيث رأى^(١) المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لامتناه أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم ، والطبيعة والفكر حالان له ، إذ يظهر الفكر في وقت ما من أحوال تطوّر الطبيعة . وحدّ الوجود بمجرد الإيجاب ، أو هو ما به كل موجود هو موجود ، فالوجود ليس شيئاً ، لأنه قابل أن يكون كل شيء ، وتعتله تعقل اللاوجود في الوقت نفسه ، وهذا - كما يرى هيجل - هو التناقض . « فالوجود الحق هو المركب من النقيضين : الوجود واللاوجود ، الموجود الذي لا يوجد على التمام ؛ وهذه الصيرورة في صميم الوجود ، وهي سرّ التطوّر .

والطبيعة - بعد ذلك - هي المظهر الخارجي للروح المطلق ، يعارضه وينافيه . وماهية الانسان روح ، شعور وحرية ، والعقل والحرية والروحية مترادفات .

إن هذا الكلام صياغة هيجلية لمعتقدات ابن سبئين في أن تحقيق الوجود يفرض أن يصير المتيد والمقَدّر الى المطلق ويدخلان فيه ، رغم التناقض الظاهر بين الطرفين ، وأن دخول المتيد في المطلق ضرورة يفرضها تحقيق الوجود وهذا الردّ هو الذي يفسّر السبب الذي كان في أصل الاعتقاد الوهمي بالنسبة والاضافة والتعدد ، والحقيقة : أن لا نسبة ولا اضافة ولا تعدد ، إذ لا موجود على التحقيق الا الله .

(١) انظر : رينيه سيرو ، أندريه كريسون : هيجل وفلسفته ص ٣٨ وما بعدها .

ان « الروح » التي يتحدث عنها هيجل هي الروح الانسانية ، وهي تترادف الله ، فهي ليست محددة بوضوح تام عنده . وهو لا يؤمن بآله مفارق ، في الوقت الذي يؤمن فيه بأن القوة التي تعمل على تطوّر الكون المادي وتطور الانسان ، يمكن أن تسمّى باسم أشرف وآخر صورة تتبدّى فيها . إلا أنها لا تبلغ وعيها بذاتها - عنده - الا في الانسان وحده ، فيتحوّل الله الهجلي - كما الله السبعيني - الى منتج انساني متخيّل ، الى وهم .

وأقام شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م) مذهباً على غرار الثلاثة المذاهب الأخيرة في الوحدة^(١) ، متصوراً : المبدأ الأول « ارادة كلية » تكون الموجودات على التوالي ، فالعالم - بالنسبة اليها - جملة تصوّراتنا وحسب . إنه ليس وهماً ، ولكنه الوجهة الخارجية للوجود ، إذ ليست المادة سوى فكرة من أفكارنا ، وربط هذه الصورة بالوجود من فعل ارادتنا .

وكذلك « العلّة الطبيعية » على مختلف درجاتها ، من جنس ارادتنا ، فالارادة هي الشيء بالذات يتجلّى في مختلف الموجودات .

ومثل هؤلاء الفلاسفة في جهودهم : توماس جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢ م) - الذي رأى^(٢) أن نتصوّر العالم على أنه « شبكة من العلاقات » ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها ، وان أي حد - في هذه الشبكة - نسعى الى عزله ، يتحوّل هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأي محاولة للعثور في الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق . والعقل الكليّ هو الذي يبقى على الكون .

على هذا النحو يبدو التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق ، تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل - باعتباره انسانياً محدوداً -

(١) انظر : جان ادوار سبنلة : الفكر الالمانى من لوتر الى نيتشه ص ١٦٩ - وما بعدها .

والعقل - باعتباره مطلقاً .

إذا دققنا النظر في استحالة التمييز والمفاضلة والربط بين المحدود والمطلق ، لأن ذلك يعني تحويلنا المطلق الى محدود ، عرفنا صلة القرابة بين « ظاهر » جرين و « وهم » ابن سبعين من جهة ، والمطلق الحق عندهما من جهة ثانية ، وما تقوم عليه هذه المفاهيم من افتراض يستلزمه القول بوحدة الوجود .

وكذلك يقال عن مذهب جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦ م) الذي قال ^(١) : أن « كل موجود » له وجهان : « الذات والماهية » ، والوجود لا يتحدد الا بالماهية التي ليست سوى « معنى ذلك الشيء » ، أما المعنى فله غمطان : خارجي وداخلي . وقد اعتبر المعنى الخارجي لأي شيء ثاوياً في العلاقات التي تربطه بسائر الأشياء ، وجعل المعنى الداخلي معتمداً على الخارجي ، وهو الذي يحدد طبيعة الشيء ، فهو مؤلف من « الطريقة الخاصة التي بها يجسد الهدف » .

ثم رأى من خلال هذا الجهد التحليلي الربطي ، رؤية مذهبية عقيدية تتمثل في القول بأن تجسيد الأهداف يدل على وجود « القوى العاقلة » ومعياريها . وقرّر أن الماهية الداخلية لأي شيء من الأشياء - تبعاً لذلك - ماهية عقلية .

ومعيار الحقيقة هو المطلق ، وهو « مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للانسانية كلها » .

وضمن اطار الوحدة يعيد هذا الكلام الى الذهن ما قاله ابن سبعين عن ربط الماهية المقيدة بالماهية المطلقة ، حين رأى أن النسبة القائمة من الأولى الى الثانية : إذا كانت وجودية فهي هي ، وأن كانت غير ذلك ظهرت المطلقة .

والفرق بين الموقفين هو أن ابن سبعين قد أقرّ أن : « هذا فيه بحث ، وليس

بالقليل^(١) » ؛ في حين اعتبر رويس أن ما قاله « دليل وجود القوى العاقلة » ومعيارها ، فأخرج المتصور الى واقعي .

وشبيه ذلك اعتبار برنارد بوزانكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣ م) المطلق المثل الأعلى النهائي^(٢) الذي « يجاوز الكلّيات المتعيّنة - الأشياء الجزئية - ويوحّد بينها » . والذي قرّر أن « فردية أي شخص أو أي صورة تتطلب تصوّراً لنمط من أنماط التوحّد ، يستحيل فيه تمييز الفروق على نحو واضح » .

ويقترّب مما قاله جرين ما جاء في كتاب « طبيعة الوجود » لجون ماكتجارث (١٨٦٦ - ١٩٢٥ م) ، حيث اعتبر العالم مجتمعاً من العقول يتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، فهو فوق مستوى الحس والزمان ، شيء لا واقعي ، عالم من الأرواح الانسانية يشكّل الحقيقة ، الا لا وجود لغير الأرواح التي يجب بعضها بعضاً . وهذا هو الخلود - عنده - بعيداً عن أي إله مفارق أو مطلق^(٣) .

إلا أن سعي برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م) في هذا الشأن يظهر فيه التنازل مع الأقوال والعقائد السبعينية واضحاً أكثر ، حيث يقول^(٤) بضرورة افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه المتناقضات جميعاً . فكل شيء تتصوّره ليس سوى « مظهر للحقيقة » ، لأنه لو أخذ في حد ذاته كان متناقضاً مع نفسه ، ولا يصير معقولاً الا في علاقته مع الكل ؛ الأمر الذي يعني أنه يتمتع بوجوده الحقيقي ، بما هو عنصر في الكل .

ولهذا رأى برادلي في كتابه « المظهر والحقيقة » أن مقولات الكيف والنسبة والجوهر والعلية والذات والموضوع والمكان والزمان تحيط بها تناقضات لا حلّ لها ،

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) The Encyclopedia of philosophy , Vol .1, pp .347 — 352

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٩٧ .

(٤) Ibid Vol .1, pp .359 — 363 ولترستيس : الزمان والأزل ص ٣٤٠ والثالثة .

إذا أخذت مأخذ الواقع الحقيقي . وكما رفض ابن سبعين المقولات ومعلقاتها باعتبارها « وهماً » رفضها برادلي باعتبارها « مظهراً » ؛ جازماً القول بأن الحقيقة المطلقة لا بد أن تكون ذات طبيعة تتجاوز تلك المقولات جميعاً .

الوجود الحقيقي - عند مفكرنا الغربي هذا - لا بد أن يتصف بنوع من التوحد لا نظير له في مجالات تفكيرنا العقلي ، توحد يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، وهو غامض ، قريب من « الاحاطة » عند ابن سبعين .

وكما ظهر المقيد والمقدر عن المطلق وبه ، على نحو غامض عند الفيلسوف المرمي ، يفرغ الوجود الحقيقي المطلق نفسه ، عند برادلي ، في مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس في مقدورنا النظر إليها بسبب الظروف المتباعدة والأشكال المختلفة التي تتخذها في اطاري الطبيعة والانسان .

ان المعلومات التي دخلت في كل من تلك الفلسفات تختلف عن الأخرى في مدى استفادتها من منجزات الفكر البشري الذي توافر في زمان ولادتها وحياتها ، وتبعاً للأفاق التي توخى كل فيلسوف فيلسوف الوصول إليها ، يقيدها في ذلك مدى الاستعداد الفردي لتلقي أو قبول المسلمات أو القضايا الأولية التي اعتبرها كل منهم أولية أو واضحة بذاتها أو تشكل دليلاً كافياً على صدقها .

أما الناظم الأساس المشترك في تلك التجارب العقلية المختلفة ، فهو أن الوصول الى « الله ، اليقين ، المطلق ، اللانهائي ، . . » ، يبدو مطلباً فكرياً ملحاً ، لدى نوع من العقليات لا يستقر إلا عند الوحدة ، التي ترد كل شيء الى المطلق . ويبدو هذا المطلب غاية انسانية يفرزها العقل للتغلب على تناقضات المتناهي واللامتناهي والمشاكل التي تنشأ عن رد أحدهما الى الآخر ، وهو يمثل الذروة القصوى لتصور العلاقة بين المخصص والمفارق ، إذ يبدو أن الفكر الفلسفي لم يستطع - حتى الآن على الأقل - أن يجد ما هو أبعد شؤماً من الوحدة المطلقة في تصور الوجود ، وان كان ذلك قد تمّ بأشكال عديدة .

ومهما يكن نوع التصور لارتباط الراهن بالأبدى والسرمدى ، والمشخص بالمفارق في تلك الجهود الفلسفية قاطبة ، فإنها تتغلق - على نحو أو آخر - بمشكلة : كيف يجب على الانسان أن يعيش ؟ فهو السؤال الذي طرح بأشكال وصيغ اختلفت باختلافات كل مفكر مفكر ، وكانت الاجابات صريحة أحياناً وغامضة في أحيان .

لكن جميع الفلسفات تلك ، لم تتخلص من قدر من الخيالية ، يزيد أو ينقص تبعاً لمكونات كل منها . وقد بدا ذلك - على سبيل التخصيص - في التعميمات التي أطلقناها ، وبحسب مقاييسها النظرية وآرائها ومواقفها الشخصية ، وعقائدها في الانسانية والعالم والموجودات المرتبطة بها .

وما من شك في أن الخيال السبعيني - مثله في ذلك مثل خيال الفلسفات الأخرى - ينم عن محاولة دائبة للتخلص من أسر النهائي ، وامتلاك امتداد وراء الحاضر . لكن الخيال يبقى بغير معنى ، إن لم يتصف بالحرية التي تتطلب توافر ارادة تغيير ، تتحول من قناعة نظرية الى سلوك يتجسد على شكل مواجهة تجريبية أو اجرائية . والأبنية الخيالية - مهما تكن شاهقة وممتدة - لا يمكن أن تتحول الى واقع مشخص بفعل الخيال وحده .

وبصرف النظر عن واقعية أو لا واقعية مخططات ورسوم ابن سبعين وأشكال احاطته ، يقف نتاجه تعبيراً عن ميل عقلي لا يستقر دون تحقيق الوحدة التامة ، فلا يركن لغير المطلق ، بما هو واحد لا يقبل التعدد ولا النسبة والاضافة . وان الفعالية التخطيطية التي أعدت هذا المذهب المتكامل المترامي الغايات ، لتعتبر بمثابة استعداد لسفر طويل عن أسباب وعُرى الواقع المادى ، والدخول في منظور ادراكي يتسم بالفراة والحدة والخصوصية ثم الغموض - في الوقت الذي تظهر فيه الرغبة العميقة في حل الخلافات الدائرة حول علمنا ووجودنا الانساني .

لقد أظهرت الرياضيات الحديثة أن « منظومة الأوليات الرياضية » ليست تتمتع بالثبات والسكونية الصارمين ، كما تحيلهما أقليدس ونيوتن .

ومهما يكن من أمر التشابه بين الواقع العملي والتعبير الرياضي أو الفلسفي المجرد الذي يمثله - أو يصفه أو يعبر عنه - فإن المسافة بينهما تبقى مسافة بين عالين مختلفين ، كل ما بينهما أن أحدهما قد جُند لنقل الآخر عن طريق التجريد أو التشبيه أو المماثلة .

وأني لأعترف بأن الخيال قوة عقلية هامة في معرفة وقائع الحياة والعالم الطبيعي ، ولكنه لا يمكن أن يكون بديلاً لها . وهكذا لا يمكن أن يكون عالم عبد الحق المجرد ، عالم الوجود على التحقيق كما رأيناه ، غير نوع من عوالم كثيرة ترتبط بعالم التجربة الذي نحياه ، على مستوى الاقرار بوجود رابطة ما مشتركة بينهما . وأن ما يمثّل في هذا الوضع - على سبيل التحديد - هو أنه يقدم حكماً يشتمل على عاطفة : تستلزم قبول البديل أو ترجيحه ، تجاه واقعنا ، والعالم المادي جملة .

إن من المستحيل استخلاص جميع معارفنا من مبادئ أولية ، مهما يكن نوعها القَبلي . والذين يتمسكون بالاعتقاد : إن مهمة الفلسفة تحقيق ذلك الاستنتاج ؛ انما يصدرون عن قناعتهم بأنها دراسة للواقع ككل ، ويغضّون النظر عن أن « الواقع ككل » لم تتيسر لنا دراسته بعد ، بسبب المستوى العلمي الذي نحن فيه ، وكون الأمور التي تطلق الأحكام حولها هي جملة معطيات حسّية ، تشير الى الوقائع المادية والأحوال النفسية والرؤى العقلية جميعاً ، على نحو مباشر أو غير مباشر .

لقد أدرك المرسى بحسّه السليم أن ليس من الممكن وضع حد فاصل بين معاني المفارق الذي نتحدث عنه ، والصياغات اللغوية التي نقلها بها ، ورأى ان ليس يصحّ في ذلك الكلام ، بل يصحّ الرمز والابهام . ولكن افتراض وجود ماهيات حقيقية غير قابلة للتحقيق التجريبي ، في الوقت الذي تدرك فيه بالتأمل العقلي ، انما ينطوي على مصادرة تتجاهل أننا نتفاهم مع الآخرين عن طريق اللغة ، وأن هذا يجعل سلوكاتنا قابلة للتنسيق مع سلوكاتهم ، حتى ليغدو التفكير

نوعاً من الكلام الباطن .

أسلوب الفكر السبعيني وميله العاطفي والعقلي لا يتقن بالمشخص ، لذا تخطى « العالم الميت » ، واستبقى تأمل الذات الفردية وتجريدها ، صاعداً بوجوده الصوفي الى المطلق ، موحداً بيننا وبينه ، مدركاً أن الله اذا أقيم على العاطفة فلا شيء يستطيع هدمه ، واذا أقيم على المنطق أو التجربة فانه يضيع قوته كلها .

لكن هذا لم يصرفه عن السعي الى الفهم ، في وقت كان يمتلك فيه امكان الاختيار الحر بين « العقيدة » و « العقل » كما بين موضوعتين متناقضتين . هذا الانتخاب الحر أصبح اضطرارياً عندما لم يكن منه بد . وعندما أراد ابن سبعين التفلسف . والغاؤه التساؤل عن أصل العالم أو نهايته ، بتبني الحدوث وفناء كل موجود غير الله ، هو الذي ألحق برأيه القطع بأن : « العالم ميت » وما فيه من تصورية وحيائية .

أما طرافة ما أضاف للفكر الفلسفي المتوافر ، فتبدو في أظهر حلية من خلال جهده لازالة الحدود بين المتمايزات واجراء التعديلات المناسبة لخدمة غرضه في الوحدة المطلقة ، حيث جاء ما أضافه زاحراً جروح الخيال نحو « توحيد » ينقذ من كل شيء ، خلا الحكم الشرعي الديني عليه .

هكذا يشخص ما قدمه ابن سبعين ظاهرة غنية بالمعاني الممكنة التي قد يدفع اليها الفكر الفلسفي الديني ، أن ابتعاده عن الانسان والعالم أو الخافه على معالجة مشاكل الانسان والعالم . ومن خلال هذه الرحلة الفكرية المعمقة يتضح مسار التفكير الحر الذي اتسم به في تناول جميع ما يساعده على تدعيم ايمانه الميتافيزيقي ، من حيث هو إيمان لامتناه بالانسان معجب وعميق .

فقد أخذ ما اعتقده حقيقة في الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ،

واستخدم اصطلاحاتها ، واصطنع أساليبها ، ماضياً في ايضاح ما يريد وتقرير ما يعتقد ، ورسخ له « تحتين » متميز بنجربة عقلية استغرقت زمناً من الحياة غير قصير .

ويبدو من كتاباته كيف وجه فلسفته بكامل أجزائها الى الدين ، بعد ان أحال كل دين الى أخلاق ، وجعل كل الأخلاق تابعة من الذات الانسانية - الفكر في أسمى حالات نفاذه وطموحه وتجرد - ، فاتي تصنيفه في هذا الشأن بتمامه محدود المنحى بالوحدة ، لا نهائي الاتجاه ، مطلقاً ، لا ينفي عن مفارقة ما تقع عليه يداه من أي فكر ، يضمه في إطاره الخامس ويمسحه لونه المميز ، وهو شديد القناعة بأن « الحق أحق أن يتبع » ، والسلام على المنكر والمسلم ، والعالم والمتعالم ، والغالط والمتغالط وبرحمة الله وبركاته . . ومعاد التحية عليكم معشر الفقراء حيث كنتم من البسيطة ومن العوالم الثلاثة ، بحسب مراتبكم من عبد الله ، عبد الحق ، الكثير بالقول ، الواحد بالموضوع ، الواجب بأنيته ، الممكن بهويته^(١) .

على هذا النحو تظهر « الوحدة المطلقة » سلاحاً ذا حدين :

أولها - بالمقصد الأول - تحيل كل ما هو مادي الى الخبي - لا مادي ، فتشير مشكلة أصل المادة وتصويرها في العالم ، والتي أجسادنا حالات لها ، أو أنها تحيل كل ما هو إلهي الى مادة ، فيفقد قيمته الدينية الحقة ، ولا تنفع النية الصادقة في ذلك .

والوحدة المطلقة - بالمقصد الثاني - لا تتقف عند حدود النص الديني أو التلقين الظاهري ، كما حدها النقل في الشريعة ، لذات تتطلب الأخذ بالأصل : « استمع لما يوحى ويستمرأ »^(٢) . مقصداً لا مصانعة فيه ، والبرهنة في ذلك غير نافعة .

(١) ابن سبعين : (مباحث) ص ٢٤٢ .

(٢) ابن سبعين : (مباحث) ص ١١٢ .

فما أيسر أن تفسّر فلسفة ابن سبعين - بعد ذلك - بأنها ارتقت بالعالم والانسان صعوداً الى السماء ، أو انها - على العكس - هبطت بالآله الى الحضيض . فهي « فلسفة حدّية » لا خيار فيها سوى هذين الطرفين . وفي هذا يتجلّى أكبر قدر من المغامرة العقلية التي خاضها مفكرنا .

لقد ألمعتُ - من قبل - الى أن الفلسفة خطرة لكونها تفرض التمهّد ، وبقي أن أشير الى أن فلسفة ابن سبعين ، بما هي حدّية خطرة ، تحرّضنا على توجيه الأسئلة ، وتنبري لتعليمنا كيفية صوغها ، وتجهّد للاجابة عليها ، فاذا هي طامحة للقيام مقام الفن والفلسفة والعلم جميعاً ، مقيمة للعقل الانساني كل سبيل ، تردهر بالتناول وتطرف مع كل نظر جديد .

لقد لاحظتُ « لالاند » أن شأن قيم الخير فوق - السوية هو أنها تشب بجرأة نحو فهمها الذي تؤمن به ، وتتطلع اليه ، على الرغم من كل التنوّع غير المنفّر الذي تفرضه علينا وقائع التجربة^(١) . ولكم كان المرسي صادقاً مع نفسه ومنطقي التسلسل المعرفي في نتائجه ، حين رأى : أنا - الآن - نقول : هو هو هو ، ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير ، ثم نقطعها ، الا أنه جاوز الحد الى القول : ثم لا ثم الا الحق المحض ، ثم لا آله إلا الله .

الفلسفة الحدّية الخطرة ، هذه ، لم تحقّق الغاية التي وضعتُ مطلباً لها ، وقد أدرك عبد الحق بن سبعين أن مجمل مسعاه الفلسفي ليس أكثر من « نُكّت تقال لكي تصحّ الوحدة المطلقة ، من كل الجهات ؛ فلو تشخّص الوجود في وجود ما ، لكانت طبيعته مختلّة ، وهذا لا خير فيه »^(٢) . وكان عليه أن يبقى في تلك المرحلة ، مدركاً بعمق أن كل كلام أو اشارة من المادي الى المطلق باطلة ، لانعدام الماثلة أو النسبة أو الكيفية أو الكمّية بينهما ، فلا علم الهّي ولا معرفة دينية على التحقيق عنده .

(١) أندريه لالاند : العقل والمعايير ص ٢٤٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٨ .

المصادر

المخطوطات :

أ - الكتب :

١ - ابن سبعين ، عبد الحق

٢ - ابن سبعين ، عبد الحق

ب - الرسائل :

٣ - ابن سبعين ، عبد الحق

٤ - ابن سبعين ، عبد الحق

٥ - ابن سبعين ، عبد الحق

٦ - ابن سبعين ، عبد الحق

٧ - ابن سبعين ، عبد الحق

٨ - ابن سبعين ، عبد الحق

٩ - ابن سبعين ، عبد الحق

١٠ - ابن سبعين ، عبد الحق

: بد العارف . نسخة ولي الدين جاو الله .

المكتبة السلطانية باستانبول . رقمها ١٢٧٣ .

: جواب صاحب صفلية . نسخة مكتبة البودليانا

بأكسفورد . رقمها ١٠٤٥٦ .

: حزب ابن سبعين . ضمن مخطوطة بدار الكتب

الوطنية بالقاهرة . رقمها ١٦٣٤ . من الصفحة

٩١ - ٩٣ .

: خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) بدار

الكتب المصرية رقم ١٤٩ تصوف . ص ١٣٧ -

١٦٥ .

: الدرة المضية والخافية الشمسية . نسخة مكتبة

الرباط رقمها ٤٧١ .

: دعوة حرف القاف . نسخة مكتبة برلين . رقمها

٣٦٥٤ .

: رسالة . أولها : اعلم علمك الله حكمته أن

العلم . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

: رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعان

والمستعين . (م . ت) ص ١٢٩ - ١٣٧ .

: رسالة التوجه . (م . ت) ص ٢٠٦ -

٢٠٩ .

: الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ -

٢٧٧ .

- ١١ - ابن سبعين ، عبد الحق : رسالة الفتح المشترك . (م . ت) ص ٢٠٩ - ٢١٧ .
- ١٢ - ابن سبعين ، عبد الحق : الرسالة الففسيرية . (م . ت) ص ٢٢٥ - ٢٤٢ .
- ١٣ - ابن سبعين ، عبد الحق : لسان الفلك الناطق عن وجه الختائق . نسخة مكتبة أصاف . رقمها ١٠٩ و ٨٠٢ و ١ .
- ١٤ - ابن سبعين ، عبد الحق : كلام . أوله : استمع لما يوحى ويستغنى . (م . ت) ص ١١٢ - ١٢٥ .
- ١٥ - ابن سبعين ، عبد الحق : كلام . أوله : الله الله الله ، رسمه العبد الفتيار الى عمو الله . (م . ت) ص ١٨١ - ١٩٣ .
- ١٦ - ابن سبعين ، عبد الحق : كلام . أوله : من كف عن المهاكات بالكلية . (م . ت) ص ١١٥ - ١٧٥ .
- ١٧ - ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه في غرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ - ٢٩٢ .
- ١٨ - ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه في وصايا لأصحابه . (م . ت) ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .
- ١٩ - ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه في وصية . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .
- ٢٠ - ابن سبعين ، عبد الحق : كلامه مشتمل على أنوار النبي . (م . ت) ص ٢١٧ - ٢٢٥ .
- ٢١ - ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب الاحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ - ٤٧٤ .
- ٢٢ - ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب الالواح . (م . ت) ص ١٧٥ - ١٨١ .
- ٢٣ - ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب الدرج . أو : الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مجاميع بدار الكتب المصرية . رقم ٢٠٢ .
- ٢٤ - ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب العهد . (م . ت) ص ٢ - ٣ .
- ٢٥ - ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب فيه حكم ومواعظ . (م . ت) ص ٢٧٧ - ٢٨١ .
- ٢٦ - ابن سبعين ، عبد الحق : كتاب النسط . (م . ت) ص ٤٧٤ -

. ٤٧٧

: كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ -

. ١٢٨

: كتاب النصيحة ، او : الرسالة النورية .

(م . ت) ص ٨٢ - ١١٢ .

٢٧ - ابن سبعين ، عبد الحق

٢٨ - ابن سبعين ، عبد الحق

المراجع

المطبوعات :

- ٢٩ - ابن سبعين ، عبد الحق : الرسائل . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ م . حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي .
- ٣٠ - ابن سبعين ، عبد الحق : الكلام على المسائل الصغرية . بيروت ١٩٤١
- ٣١ - ابن الخطيب ، محمد بن عبد الله : الاحاطة في اخبار غرناطة . صورة عن نسخة الاسكوريان بمدريد .
- ٣٢ - ابن طفيل القيسي ، محمد : حي بن يقظان (ورد عنوانها « أسرار الحكمة المشرفة » لابن سبعين خطأ) . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٢ حكمة وفلسفة .
- ٣٣ - الذهبي ، شمس الدين . تاريخ الاسلام . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٤٢ .
- ٣٤ - السلمي ، أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية . مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ .
- ٣٥ - الصفدي ، صلاح الدين أيبك : الوافي بالوفيات . نسخة أحمد الثالث بتركيا . رقم ٢٩٢٠ .
- ٣٦ - الثفاسي : العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين . نسخة بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ .
- ٣٧ - المناوي ، عبد الرؤوف : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية . نسخة بدار المصرية الرقمان : ٢٥٩ و ٢٦٠

الكتب العربية :

- ٣٨ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والفاخرة . دار الكتب المصرية ١٩٣٨ م .

- ٣٩ - ابن تيمية ، تقي الدين
- ٤٠ - ابن خلكان ، أحمد
- ٤١ - ابن خلدون ، عبد الرحمن
- ٤٢ - ابن خلدون ، عبد الرحمن
- ٤٣ - ابن سعد ، عبد الله
- ٤٤ - ابن شاکر الکتبی ، محمد
- ٤٥ - ابن عبود ، محمد عبد السلام
- ٤٦ - ابن عذارى ، المراكشي
- ٤٧ - ابن كثير ، عماد الدين
- ٤٨ - ابن العماد الحنبلي ، عبد الحي
- ٤٩ - أرسلان ، شبيب
- ٥٠ - الأصفهاني ، أبو نعيم
- ٥١ - أمين ، أحمد
- ٥٢ - أمين ، أحمد
- ٥٣ - أمين ، أحمد
- ٥٤ - بدوي ، عبد الرحمن
- مجموعة الرسائل والمسائل . لجنة التراث العربي .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان طبعة بولاق ١٢٧٥
- شفاء السائل لتهديب المسائل ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٩ م . حققه اغناطيوس عبده .
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . دار البيان .
- كتاب الطبقات الكبير . طبعة ليدن ١٣٢٢ هـ .
- فوات الوفيات . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .
- تاريخ المغرب . مطبعة المهدية بتطوان ١٩٥١ م .
- البيان المغرب في أخبار الاندلس . طبعة بيروت . حققه ج . س . كولان ولفسي برونسفال .
- البداية والنهاية . مكتبة المعارف ببيروت والنصر بالرياض . الطبعة الاولى ١٩٦٦ .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب . مكتبة القدسي بمصر ١٣٥١ هـ .
- الحلل السندسية في الاحبار والاثار الاندلسية . مطبعة البابي بمصر . الطبعة الاولى ١٩٣٩ م .
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء . دار الكتاب العربي ببيروت .
- ضحى الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- ظهر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٢ م .
- فجر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- أرسطو . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الثالثة

١٩٥٣ م :-

- ٥٥ - البرنسي المغربي (زروق) ، أحمد : قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة . مطبعة الملاح بدمشق .
- ٥٦ - بسيوني ، ابراهيم : نشأة التصوف الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
- ٥٧ - البلاذري ، أحمد : فتوح البلدان . طبعة ليدن بتهذيب « دي غويه » ١٨٧٠ م .
- ٥٨ - البلسني ، يحيى : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . أوردها المقرئ في « النفع » .
- ٥٩ - بن عبد الله ، عبد العزيز : تاريخ المغرب . مكتبة المعارف بالرباط والسلام بالدار البيضاء .
- ٦٠ - البوني ، أحمد : شمس المعارف الكبرى . طبعة القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٦١ - التفتازاني ، أبو الوفا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ م .
- ٦٢ - الجاحظ ، أبو عثمان : البيان والتبيين . الشركة اللبنانية للكتاب بيروت .
- ٦٣ - جامي ، عبد الرحمن : نفحات الأندلس : طبعة كلكتا ١٨٥٩ م .
- ٦٤ - جمعة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب . دار المعارف بمصر ١٩٢٧ م .
- ٦٥ - حتي ، فليپ . جرجي ، ادوار . جبور ، جبرائيل : تاريخ العرب (مطول) . مطبعة دار الكشف ١٩٥١ م .
- ٦٦ - حسن ، ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الاولى ١٩٦٧ م .
- ٦٧ - خفاجة ، عبد المنعم : قصة الادب في الاندلس . مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٢ م .
- ٦٨ - خليفة ، حسن ، مراد ، حسن الشراقوي ، أحمد : تاريخ العرب في افريقيا والاندلس . مطبعة الاعتماد بالقاهرة . الطبعة الاولى ١٩٣٨ م .
- ٦٩ - الذهبي ، شمس الدين : دول الاسلام . مطبعة جمعية دائرة المعارف

- ٧٠ - الذهبي، شمس الدين : العثمانية بحيدر آباد . الطبعة الثانية ١٣٦٥ م .
م .
٧١ - زيدان، جرجي : تاريخ أداب اللغة العربية . دار مكتبة الحياة ببيروت .
٧٢ - السباعي، أحمد : تاريخ مكة . مكتبتنا الثقافية بمكة ودار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٨ هـ .
٧٣ - السلاوي، أبو العباس : الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى . طبعة القاهرة ١٩١٠ - ١٩١٢ م .
٧٤ - السيوطي، جلال الدين : الاتقان في علوم القرآن . الطبعة الثالثة ١٩٤١ م .
٧٥ - الشعراني، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى . مطبعة صبيح .
٧٦ - الشهرستاني، محمد : الملل والنحل . طبعة كورتون .
٧٧ - الشيرازي، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العنقية . (النسخة المطبوعة غير مرقومة)
٧٨ - صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الاحلاقية في الفكر الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
٧٩ - الصعيدي، عبد المتعال : الوسيط في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية . دار صادر ببيروت . الطبعة الرابعة ١٩٦٥ م .
٨٠ - ضيف، شوقي : الفن ومذاهبه في النشر العربي . دار المعارف بمصر الطبعة الخامسة .
٨١ - الطوسي، أبو نصر : اللّمع . طبعة ليدن .
٨٢ - الطويل، توفيق : أسس الفلسفة . مطبعة النهضة المصرية . الطبعة الثانية ١٩٥٥ م .
٨٣ - عبد النورة جبور : التصوف عند العرب . طبعة بيروت ١٩٣٨ م .
٨٤ - عبده، محمد : رسالة التوحيد . دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية ١٩٦٦ م .
٨٥ - العسقلاني، شهاب الدين أحمد : لسان الميزان . طبعة اهنتد ١٣٣٠ هـ .
٨٦ - العقيقي، نجيب : المستشرقون . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .
٨٧ - عنان، محمد عبد الله : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس . (القسم الثاني) الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م .

- ٨٨ - العوا، عادل : الكلام والفلسفة . الطبعة الثالثة بجامعة دمشق ١٩٦٥ م .
- ٨٩ - الغبريني، أبو العباس : عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببيجاية . الجزائر ١٩١٠ م . وأخرى بالجزائر ١٩٧٠ م بتحقيق رابح بونار .
- ٩٠ - غلاب، محمد : التصوف المقارن . مكتبة نهضة مصر بالقاهرة .
- ٩١ - غلاب، محمد : الفلسفة الاسلامية في المغرب . الدار المصرية بالقاهرة .
- ٩٢ - غلاب، محمد : مشكلة الألوهية . دار احياء الكتب العربية . الطبعة الثانية ١٩٥١ م .
- ٩٣ - الفاخوري، حنا الجر، خليل : تاريخ الفلسفة العربية . الطبعة الثانية ١٩٦٣ بيروت .
- ٩٤ - القائي، أبو علي : الآمال . طبعة القاهرة .
- ٩٥ - الشيرى، عبد الكريم : رسالة في علم التصوف . مكتبة صبح بالقاهرة .
- ٩٦ - كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .
- ٩٧ - كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٣٦ م .
- ٩٨ - محمود، عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الاسلام . دار الفكر العربي ١٩٦٧ م .
- ٩٩ - محمود، فوقية حسين : فيشته وعناية الانسان . المكتبة الانجلو مصرية . الطبعة الاولى .
- ١٠٠ - مدكور، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية . دار العلم للسلايين بيروت ١٩٦٧ م .
- ١٠١ - المراكشي، عبد الواحد : المعجب في تلخيص أخبار المغرب . الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٤٩ م .
- ١٠٢ - مغنية، محمد جواد : معالم الفلسفة الاسلامية . دار العلم للسلايين ١٩٦٠ م .
- ١٠٣ - المقرئ، أحمد : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب . دار صادر بيروت ١٩٦٨ م . تحقيق الدكتور

- ١٠٤ - المقريري، تفي الدين : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار . طبعة بولاق ١٢٧٠ هـ .
- ١٠٥ - المكي، أبو طالب : قوت القلوب . المطبعة المصرية بالقاهرة ١٩٣٢ م.
- ١٠٦ - موسى، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .
- ١٠٧ - النووي، أبو زكريا يحيى : رياض الصالحين . المكتبة الاهلية ببيروت .
- ١٠٨ - اليونيني، محمد : مرآة الزمان . مطبعة دائرة المعارف بحيد راباد .

الكتب المترجمة :

- ١٠٩ - بالنشيا، أنخيل جنثالث : تاريخ الفكر الاندلسي . (الطبعة الثانية ١٩٤٥ م) ترجمة حسين مؤنس . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .
- ١١٠ - بايه، ألبير : تاريخ الفكر الحر . ترجمة بهيج شعبان . منشورات عويدات ببيروت . الطبعة الاولى ١٩٦١ م .
- ١١١ - جولدزهر : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن . ترجمة علي عبد القادر . طبعة القاهرة ١٩٤٤ م .
- ١١٢ - دي بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة في الاسلام . لجنة التأليف بالقاهرة . الطبعة الرابعة ١٩٥٧ م .
- ١١٣ - ديورانت، ول : قصة الفلسفة . ترجمة فتح الله المسعع . مكتبة المعارف ببيروت . الطبعة الثانية ١٩٧٢ م .
- ١١٤ - ديوي، جون : البحث عن اليقين . ترجمة د . أحمد فؤاد الاهواني . دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٦٠ م .
- ١١٥ - سبنله، جان ادوار : الفكر الالمانى من لوثر الى نيتشه . ترجمة تيسير شيخ الارض . وزارة الثقافة بدمشق ١٩٦٨ م .
- ١١٦ - ستير، ولتر : الزمان والأزل . ترجمة د . زكريا ابراهيم .

المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت
١٩٦٧ م .

١١٧ - سيرو، رينيه. كريسون، أندريه : هيغل وفلسفته . ترجمة نهاد رضا. دار الانوار
بيروت .

١١٨ - غرديه، لويس. قنواي، ج : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية
ترجمة د. صبحي الصالح د. فريد جبر . دار
العلم للملايين بيروت ١٩٦٧ م .

١١٩ - لالاند، أندريه : العقل والمعايير . تعريب . عادل العوا .
الشركة العربية بدمشق ١٩٦٦ م .

١٢٠ - لفجوى، آرثر : سلسلة الوجود الكبرى . ترجمة د. ماجد
فخرى . دار الكاتب العربي ١٩٦٤ م .

١٢١ - ماسون أورسيل، بول : الفلسفة في الشرق . ترجمة محمد يوسف
موسى . دار المعارف بمصر ١٩٤٥ م .

١٢٢ - نيكلسون، رينولد الن : الصوفية في الاسلام . ترجمة نور الدين شريعة .
مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٥١ م .

١٢٣ - نيكلسون، رينولد الن : في التصوف الاسلامي وتاريخه . ترجمة ابي العلا
العفيفي . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٦٩ م .

الكتب الأجنبية :

124 — BROCKELMANNCK .) :GESCHICETE DER ARABICHEN
LITTERATUR .Supplement I .(1937) .

125 — AYER (A.J) :LANGUAGE ,TRUTH AND LOGIC .(1953) .

126 — GALWASH (AHMAD) :THE RELIGION OF ISLAM .(New york) .

127 — GAUDEFROY -DEMOMBYNES (M.) ,MUSLIM
INSTITUTIONS . (London 1954) .

128 — GREEN (T.N) :BROLEGAMENA TO ETHICS .

كتب مجهول المؤلفين :

١٢٩ - شرح رسالة العهد لابن سبعين . مخطوط بالخزانة التيمورية بدار الكتب
الوطنية بمصر . رقم ١٤٩ تصوف . ص ٣ - ٨١ .

١٣٠ - جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير « الجزء الاول » . مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق . رقم ٧١٢٧ .

دوائر المعارف والمعاجم والموسوعات :

- ١٣١ - دائرة المعارف الاسلامية . طبعة ١٩٣٣ م .
- ١٣٢ - دائرة معارف الدين والاخلاق . الطبعة الثانية ١٩٣٤ م .
- ١٣٣ - دائرة معارف القرن العشرين (محمد فريد وجدي) . دار المعارف ببيروت الطبعة الثانية ١٩٧١ م .
- ١٣٤ - الأعلام (خير الدين الزركلي) . الطبعة الثانية ١٩٥٤ م .
- ١٣٥ - القاموس المحيط (الفيروز آبادي) مكتبة النوري بدمشق .
- ١٣٦ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (حاجي خليفة) وكالة المعارف ١٩٤١ م .
- ١٣٧ - ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (حاجي خليفة) وكالة المعارف .
- ١٣٨ - معجم البلدان (ياقوت الحموي) . طبعة مصر ١٩٠٩ م .
- ١٣٩ - معجم المؤلفين (عمر رضا كحالة) . مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥٨ م .
- ١٤٠ - هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (اسماعيل البغدادي) . مطبعة وكالة المعارف باستانبول ١٩٥١ م .

ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM (Paris 1927

- ١٤١

THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY (collien — Macmillan
Limited, London .

- ١٤٢

المجلات :

١٤٣ - زيادة ، محمد مصطفى : ابن سبعين وفريدريك الثاني . مجلة رسالة الاسلام السنة الثانية . ص ٣٩٠ ، السنة الثالثة ص

. ٤٠

١٤٤ - مجلة المجلة . العدد ٣٢ ص ٦٥ - ٦٨ نقلا عن : تريتانو ، امبرتور : المسلمون في صقلية .

١٤٥ - MACDONALD(C.B.): ONE PHASE OF THE DOCT OF THE UNITY OF GOD-Hetford Siminary Record.,XX

١٤٦ - AMARI (MICHELE): QUESTIONS PHILOSOPHIQUES ADRESSEES AUX SAVANTS MUSULMANS PAR L'EMPEPEUR FREDER. IC-II, Journal Asitique, Séme, sémie, I, Pâris (1853), PP. 240 — 274.

١٤٧ - COLEN (G.S.): ABDEL — HAQQEL —BADISI, EL MAQSAD, tred. annotée de G.S. Colen Archives Marocaines. XXV(1926 , PP 47 — 49, et 181 — 182.

١٤٨ - LATOR(ESTBAN): TBN SABIN DE MURCIA YSU «(BUDD AL ARIF» en Revista AL- Audelus Vol. IX , Madrid(1944 , PP. 371 — 417.

١٤٩ - MASSIGNON(LOUIS): IBN SABINET LA CRITIQUE PSYCHOLOGIQUE DANS L' HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSLIMANE, et Mémorial Henri Basset, Paris(1928 ,II, PP. 124 et suivre.

١٥٠ - MASSIGNON (LOUIS): RECUEIL DE TEXTES INEDITS CONCERNANT L' HISTOIRE DE MYSTIQUE EN PAYS D'ISLAM. Paris (1929).

فهارس المكتبات :

١٥١ - برنامج الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع القرويين بعاصمة فاس . مطبعة البلدية بدار المكيبة ١٩١٧ م .

١٥٢ - خزائن الكتب في دمشق وضواحيها . وضعه حبيب الزيات . مطبعة المعارف بمصر ١٩٠٣ م .

١٥٣ - دفتر مكتبة النور العثمانية باستانبول .

١٥٤ - الرسالة المستطرفة . وضعها محمد بن جعفر الكتابي . الطبعة الاولى ١٣٣٢ هـ .

١٥٥ - فهرس الخزانة التيمورية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٨ م .

١٥٦ - فهرس دار الكتب المصرية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب ١٩٣٣ م .

١٥٧ - فهرس الكتب العربية بالمكتبة الخديوية المصرية (٧ أجزاء) . القاهرة . الطبعة الثانية ١٣١٠ هـ .

١٥٨ - فهرس مخطوطات حسن الانكرلي في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد . وضعه عبد الله الجبوري بمساعدة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٧ م .

١٥٩ - فهرس مخطوطات خزانة الآداب في لاهور - الهند .

١٦٠ - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية . تصنيف عبد الحميد الحسن . دمشق ١٩٧٠ م .

١٦١ - فهرس المخطوطات العربية في الامبروزيانا بميلانو . وضعه صلاح الدين المنجد القاهرة ١٩٦٠ م .

١٦٢ - فهرس المخطوطات العربية في معهد الدراسات الاسلامية العليا ببغداد .

ويضم مجموعات : كوركيس عواد ، ميخائيل

عواد ، يوسف مسكوني ، حسين محفوظ . طبعة

١٩٦٨ م .

١٦٣ - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد . وضعه عبد

الله الجبوري . مطبعة الارشاد ببغداد . الطبعة
الاولى ١٩٧٣ م .

١٦٤ - فهرس المخطوطات العربية في المكتبة السلجمانية باستانبول .

١٦٥ - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة صوفيا ببلغاريا . تصنيف يوسف عز
الدين مطبعة المجمع العلمي العراقي ببغداد ١٩٦٨
م .

١٦٦ - فهرس مخطوطات المسجد الأحمدي بطنطا . اعداد علي سامي النشار وعبد
الراجحي وجمال ابو الفتوح . مطبعة جامعة
الاسكندرية ١٩٦٤ م .

١٦٧ - فهرس المخطوطات المصورة بمعهد احياء المخطوطات العربية بالقاهرة .
تصنيف فؤاد سيد . دار الرياض ١٩٥٤ م .

١٦٨ - فهرس المكتبة الازهرية بالقاهرة ، مطبعة الأزهر ١٩٤٥ م .

١٦٩ - فهرس مكتبة مجلس شورى ملي - طهران . عبد الحسين حائري . طهران
١٣٤٥ هـ .

١٧٠ - كتاب مخطوطات الموصل . وضعه داود الجلي الموصل . مطبعة الفرات
ببغداد ١٩٢٧ م .

١٧١ - مخطوطات المكتبة العباسية في البصرة (القسم الثاني) . اعداد علي
الحاقاني . مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٢ م .

١٧٢ - مخطوطات مكتبة محمد البغدادي . تأليف محمد هادي الاميني . مطبعة
القضاء في النجف .

١٧٣ - معجم المطبوعات العربية والمعرّبة (١١ جزءا) . جمعه ورتبه . يوسف

- اليان سركيس . مطبعة سركيس بمصر ١٩٢٨ م .
- ١٧٤ - النشرة الدورية لدار الكتب المصرية لسنوات ١٩٢١ - ١٩٢٦ م . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٨ م .
- ١٧٥ - النشرة المصرية للمطبوعات - دار الكتب والوثائق القومية بمصر . مطبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٧٦ - نشرة مكتبة للمخطوطات المصورة المحفوظة في مديرية احياء ونشر التراث العربي بدمشق (٥ اجزاء) . أعدها عدنان درويش . طبعة دمشق - ١٩٦٨ م .
- ١٧٧ - نوادر المخطوطات (٨ أجزاء) . أعدها عبد السلام هارون . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٤ م .

المؤلف في سطور

محمد ياسر شرف

- تخرّج من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة دمشق عام ١٩٦٧ م .
ونال الدبلوم العام في التربية عام ١٩٦٩ م ، والدبلوم العالي في الدراسات الفلسفية عام ١٩٧٤ م .
وحصّل أول درجة ماجستير منحتها جامعة دمشق في الفلسفة عن رسالته « فلسفة ابن سبعين » عام ١٩٧٧ م .
- تقلّب في عدد من المناصب التعليمية والادارية في وزارة التربية السورية حتى عام ١٩٧٧ م . عمل وما يزال محرّراً في « جريدة الرياض » .
- اضطلع بمهام الجمعيات والاندية والمؤسسات الثقافية في سورية ، وخاصة رابطة الخريجين الجامعيين واشترك في عديد من الحلقات واللقاءات الادبية والثقافية .
- نشر في دوريات عربية منذ عام ١٩٦٣ م ، منها جريدتا « الاخبار » و« العروبة » ومجلات « الخمائل » و« الطليعة » و« جيش الشعب » .
- كما تناولت مجلات وصحف واذاعات نتاجه بالعرض والدراسة ، منها « المعرفة » و« الاسبوع العربي » و« الاديب » و« الثقافة » و« الثورة » و« النداء » والاذاعة السورية من دمشق واذاعة الشرق الاوسط من القاهرة .
- كتبه المنشورة :

في رحلات ابن بطوطة ، حمص عام ١٩٦٦ م .

- موجز فلسفة علم الاجتماع ، حمص عام ١٩٦٧ م .
- الفجر الجديد ، حمص عام ١٩٦٩ م .
- بطاقة غير عادية من الارض المحتلة ، حمص ١٩٦٩ م .
- همسات ، دمشق ١٩٧٠ م .
- بائعوا الاقدار والزجاج الملون ، دمشق ١٩٧١ م .
- أغنيات من بلاد الاقزام ، دمشق ١٩٧٢ م .
- الاحتراق باتجاه الآخر ، دمشق ١٩٧٣ م .

المفردات

٥ مقدمة
١١ الباب الأول : ابن سبعين وعصره
١٣ الفصل الأول : من حركة الحياة
٣٣ الفصل الثاني : مؤلفات وآراء
٤٩ الباب الثاني : الأطر الفكرية
٥٣ الفصل الأول : الفقيه
٦٧ الفصل الثاني : المتكلم
٨٣ الفصل الثالث : الصوفي
١٠٣ الباب الثالث : فلسفة الوحدة المطلقة
١٠٩ الفصل الأول : الاسس التكوينية
١٢٣ الفصل الثاني : نظرية المعرفة
١٣٩ الفصل الثالث : العالم الأصغر
١٦١ الفصل الرابع : العالم الأكبر
١٧٧ الفصل الخامس : ميتافيزيقا الاخلاق
٢٠٧ الخاتمة
٢٢٣ المصادر
٢٢٦ المراجع
٢٣٩ المؤلف في سطور : محمد ياسر شرف
٢٤١	

رقم الايداع في المكتبة الوطنية بـبغداد « ٧٢٣ » لسنة ١٩٨١

المركز العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف ٢٢١٤٨٠/١/٢ ص.ب. ١٥٥١٥٥ بيروت - لبنان

الجمهورية العراقية
وزارة الثقافة والأعلام
دار الرشيد للنشر
١٩٨١



المركز العربي للطباعة والنشر
بيروت

توزيع الدار الوطنية للتوزيع والإعلان
بغداد